HUMANITAS

23

LEI 10,50

CONFRUNTĂRI IDEOLOGICE CONTEMPORANE

SUB REDACȚIA ȘI COORDONAREA:

AL. TĂNASE — C. GH. MARINESCU

JUNIMEA

Sub redacția
și coordonarea :

Prof. dr. doc. AL. TĂNASE – Prof. dr. C. GH. MARINESCU

HUMANITAS—23

EDITURA JUNIMEA ● IAȘI ● 1981

CONFRUNTĂRI IDEOLOGICE CONTEMPORANE

Dnei și Dlui Dinescu
În semn de aleasă stimă
și prețuire a fructuoasei
noastre colaborări.
– 3 IX 981 – Arminca

Editura Junimea Iași
1981

Coperta de serie:
Arh. VASILE BUJDEI

CUVÎNT ÎNAINTE

Trăim una din cele mai tensionate epoci din istoria civilizației umane. Lumea e bîntuită de crize fără precedent care cuprind toate sferele activității umane. Revoluția științifico-tehnică deschide omenirii perspectivele unor progrese spectaculare, a unor adevărate revoluții informaționale și tehnologice în organizarea vieții sociale, în transporturi și telecomunicații, în descifrarea și stăpînirea codului genetic, în cucerirea spațiului cosmic, dar și a spațiului uman, în multiplicarea posibilităților de afirmare a omului ca om total la scară socială. În condițiile imperialismului și ale cursei înarmărilor însă, incalculabilele șanse de progres multilateral pe care le-au dobîndit cunoașterea și acțiunea umană, îndeosebi datorită științei și tehnicii, se pot transforma în tot atîtea mijloace ale autodistrugerii astfel încît nu numai civilizația, cu tezaurul ei de valori spirituale și materiale, ci însăși viața pe planeta noastră se află în pericol. În această situație în care chestiunea hamletiană se pune la scara întregii specii, neliniștea, angajarea responsabilă, căutările, dramatismul spiritului au devenit stările obișnuite ale g`ndului ideologic. Nimeni nu mai poate rămîne azi indiferent, nepăsător, neutru sub raport axiologic. Dimpotrivă, confruntările ideologice, lupta de idei dobîndesc o tensiune și o pondere ce angajează mai mult sau mai puțin manifest întreaga cugetare contemporană.

Și pentru mișcarea de idei din țara noastră s-au pus și se pun cu o deosebită forță imperativele participării la aceste confruntări ideologice, necesitatea de a desfășura „o amplă și susținută activitate de clarificare politico-ideologică, combătînd cu fermitate și demascînd pînă la capăt toate ideile și tezele reacționare, atît cele mai vechi cît și cele noi" [1].

1) *Nicolae Ceaușescu*, Expunere la ședința activului central de partid și de stat din 3 august 1978, *Editura politică*, București, 1978, *p. 50.*

În realizarea acestor obiective trebuie să ținem seama de faptul că tabloul luptei ideologice s-a complicat foarte mult. Sînt resuscitate poziții ideologice dintre cele mai reacționare, sînt promovate teze retrograde, pătrunse de ură față de om și față de tot ceea ce s-a creat mai de preț în cultura umanistă a umanității. În raport cu asemenea echivalențe ideologice ale unor războaie nimicitoare (cum ar fi ideologia „noii drepte"), atitudinea noastră nu poate fi decît una de confruntare fermă, necruțătoare. În acest caz dialogul de idei este cu totul inoperant. Există de asemenea poziții ideologice nemarxiste, în care multe teze sînt lipsite de fundament științific și legitimitate istorică, dar în care găsim idei umaniste și raționaliste, o dorință sinceră de a propune soluții teoretice noi la marile probleme ale omului și civilizației contemporane. De altminteri, chiar în cadrul marxismului există orientări distincte, modalități diferite de a interpreta și soluționa noile probleme cu care e confruntată omenirea contemporană, atît la scară națională și regională, cît și la scară planetară. Oricum, se cuvine să ținem seama de faptul că marxismul nu a pretins și nu pretinde că are monopolul adevărului, al gîndirii filosofice, sociologice și politologice. După cum se știe, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, asimilînd tot ceea ce a creat mai valoros gîndirea umană **în decursul veacurilor.**

Prezentul volum reunește eforturi ale unor cercetători din domeniul filosofiei și politologiei, din centrele universitare **București și Iași, în intenția de a aduce o modestă contribuție** *la clarificarea poziției P.C.R., a gîndirii marxiste* **din România, în** *interpretarea polemică, angajată a unor probleme și direcții de gîndire din lumea contemporană.*

Ideologia revoluționară a clasei muncitoare a manifestat și manifestă în mod necesar o atitudine receptivă față de concepțiile progresiste, față de ansamblul valorilor autentice care se nasc în afara sa, adoptînd în același timp o poziție principial critică, spirit intransigent și combativ față de curentele de idei retrograde, vetuste, anacronice, antimarxiste, anticomuniste, produse în arsenalul ideologiei burgheze contemporane.

În viziunea partidului nostru marxismul nu reprezintă o teorie finită, fundamentată odată pentru totdeauna, o culegere de dogme, de idei și concepții osificate, ci o știință vie, revoluționară, susceptibilă să-și dezvolte necontenit patrimoniul său pe baza încorporării și interpretării adecvate a celor mai noi cuceriri ale creației umane din domeniul științelor naturii și societății.

O asemenea orientare a avut și are efecte stimulative pregnante asupra ridicării nivelului activității politice și ideologice, a generat un climat propice investigațiilor sociale complexe, a determinat un salt calitativ marcant pe frontul creației ideologice în țara noastră.

În acest sens, în ultimii ani s-au extins și confruntările, dialogul ideologilor marxiști din țara noastră cu curentele de gîndire nemarxiste, întrucît izolarea de fluxul internațional al gîndirii contemporane, închistarea teoretică sînt străine spiritului teoriei revoluționare.

Multitudinea proceselor și fenomenelor noi care au loc în lumea contemporană demonstrează necesitatea de a înțelege și de a asimila tot ceea ce este nou pe planul gîndirii științifice, filozofice și al vieții sociale, de a elabora pe baza noilor cuceriri ale științei, concluzii teoretice și practice privind strategia transformării revoluționare a societății capitaliste și edificarea civilizației socialiste.

Referindu-se la imperativul adoptării unei atitudini receptive față de marile mutații din epoca actuală, secretarul general al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia în mod expres faptul că „nu este suficient să repetăm unele teze elaborate cîndva. Trebuie să ținem seama că în orice știință, cu atît mai mult în științele sociale, economice este necesar să ținem pasul cu schimbările care au loc pe plan național și internațional. Numai așa vom putea elabora în mod corespunzător atît linia de dezvoltare economico-socială, cît și linia politică generală, în concordanță cu cerințele vieții, ale progresului" [1].

Această orientare evidențiază, cu pregnanță, spiritul profund creator, novator al politicii partidului, concepția sa după care teoria revoluționară, reflectînd realitatea obiectivă și legile ei proprii constituie un sistem deschis de gîndire, în continuă dezvoltare,

1) Nicolae Ceaușescu, România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate, vol. 15, București, Editura politică, 1978, p. 426.

realiz'nd analiza şi sinteza teoretică a problemelor înaintării complexe şi sinuoase a societăţii umane spre trepte superioare de organizare. Totodată, partidul nostru a relevat constant că stimularea muncii creatoare în domeniul teoriei, dialogul, confruntarea ideologică, presupun adoptarea unei atitudini combative, ferme faţă de manifestările ideologiei burgheze de orice natură. În condiţiile diversităţii atît de mari a ideologiilor, a opoziţiilor între ele ca reflex a unor realităţi diferite şi opuse, apare iluzorie şi dezarmantă ideea unei acalmii ideologice, a coexistenţei paşnice în acest domeniu.

În concepţia P.C.R., chiar sensul dialogului marxiştilor cu curentele de gîndire nemarxiste este convergent cu acela al luptei ideologice.

Îmbogăţirea mai departe a filozofiei marxiste nu este condiţionată de nevoia de „împrumuturi" necritice, ci de o raportare lucidă şi îndrăzneaţă la realităţile sociale contemporane. Pornind de la orientările de bază conţinute în ansamblul principiilor materialist dialectice şi istorice, se pot face cu folos raportarea şi judecarea critică a curentelor de idei nemarxiste.

Confruntarea de idei, dialogul marxismului cu curentele de gîndire nemarxiste deşi reprezintă o cerinţă a progresului spiritual contemporan, trebuie să se desfăşoare de pe poziţiile unei înalte principialităţi, fără nici un fel de echivoc, de concesii ideologice. Acesta este un postulat care se impune a fi relevat cu pregnanţă, permanent în cadrul confruntărilor ideologice actuale. Dialogul presupune poziţii principiale ferme, mişcare polemică de idei, demonstrarea veracităţii filosofiei marxiste. Nici sensul defensivei, nici acela al cochetăriei intelectuale nu poate să caracterizeze dialogul.

Este o realitate incontestabilă că lupta ideologică în zilele noastre a devenit mai virulentă decît în urmă cu cîteva decenii. Manierele, modalităţile de acţiune a ideologiei burgheze împotriva marxismului sînt astăzi mai diversificate şi rafinate decît în trecut. Ea abordează o gamă de forme şi metode variate, cu intenţii deseori voalate pentru a combate marxismul, a diminua receptivitatea maselor faţă de acesta.

În condiţiile adîncirii crizei ideologiei burgheze, reprezentanţii săi depun eforturi disperate pentru a-i „nova" conţinutul, pentru a o „adapta" la mutaţiile atît de complexe ale societăţii contemporane, la aspiraţiile progresiste ale maselor largi ale naţiunilor.

În ultimii ani unii ideologi burghezi arborează o schimbare de ton; alţii se erijează în aşa numiţi „marxologi", „neomarxişti", „marxieni" specialişti în problemele marxismului etc. O răspîndire tot mai largă au teoriile „tehnocratice", ale „pancapitalismului", „revoluţiei în venituri", „societăţii de consum", „elitare", a „statului gestionar", a „bunăstării generale", a „statului în rol de arbitru" etc., care tind să estompeze diferenţele de clasă, să conteste lupta de clasă, puternicile convulsii sociale, mişcările protestatare şi contestatare, prezentînd capitalismul ca o societate a armoniei şi acalmiei sociale.

O pleiadă de autori occidentali susţin existenţa unei convergenţe între capitalism şi socialism, între mobilurile, preocupările celor două orînduiri, (teoria „societăţii industriale unice", „postindustriale", „tehnotrone" etc.). Aceştia nu-şi propun, ca în trecut, combaterea frontală a marxismului şi contestarea valorilor socialismului, ci, prezentarea unui model nou de societate, care, (după opinia autorilor teoriilor menţionate) nu va prelua nimic din particularităţile capitalismului şi socialismului.

Această modalitate nouă de manifestare a ideologiei burgheze presupune, desigur, o ripostă fermă ţinînd seama de faptul că prin ea se încearcă a se demonstra caracterul iluzoriu al luptei maselor, naţiunilor pentru socialism.

În lumina tezelor prezentate în Expunerea din august 1978 a secretarului general al P.C.R. se impune o poziţie critică mai accentuată şi în ceea ce priveşte analiza structuralismului, a existenţialismului, a unor concepţii fenomenologice, şi mai ales a ideilor retrograde emise de „Noua dreaptă" ca şi de cercurile neofasciste contemporane.

Una din problemele actuale care face obiectul confruntării virulente dintre cele două ideologii, manifestîndu-se ca expresie a opoziţiei ireductibile dintre sistemele politice socialist şi capitalist, este problema democraţiei.

Aceasta obligă frontul nostru ideologic la o confruntare activă şi ofensivă împotriva tendinţelor diversioniste ale ideologiei burgheze, legate de aşa zisa problemă a drepturilor omului din ţările socialiste, cu atît mai mult cu cît sîntem în posesia unor argumente convingătoare privind valenţele democraţiei socialiste, superioritatea sa de esenţă, sensul profund umanist al rezolvării drepturilor omului, în raport cu democraţia burgheză, formală, declarativă.

Manifestarea ideologiei burgheze în problema democrației socialiste reprezintă una din cele mai elocvente mostre de anticomunism și antimarxism. De aceea combaterea argumentată a ideologiei burgheze în această problemă are o semnificație deosebită nu numai prin actualitatea problemei, ci, și prin amploarea ei, prin gama largă de interrelații ale democrației cu diverse sfere ale vieții sociale cum ar fi, relația stat-democrație, democrație-libertate, democrație-conștiință etc.

Combaterea acestor forme de manifestare a ideologiei burgheze nu poate fi realizată însă simplist, superficial, prin reducerea dialogului, doar la incriminarea teoriilor burgheze, la etichetări unilaterale, ci printr-o argumentare științifică profundă a inconsistenței lor. Sînt relevante precizările partidului nostru în sensul că în această confruntare trebuie „să fim în stare să demonstrăm ideile noastre nu prin măsuri administrative, nu impunîndu-le printr-un ucaz, ci printr-o muncă științifică", printr-o analiză obiectivă, multilaterală a fenomenelor, a curentelor și teoriilor nemarxiste, folosind argumente temeinice, invulnerabile.

Este, incontestabil, pozitivă, tendința unor gînditori burghezi de a se raporta la marxism într-o serie de probleme, de a-și schimba atitudinea față de realitatea socialistă (G. Gurwitch, I. Schumpeter, R. Dahrendorf, M. Duverger, L. Strauss, Jean Paul Sartre, P. Sorokin, J. Piaget ș.a.). Dar abordarea acestor aspecte nu poate fi făcută unilateral. Concomitent cu relevarea a ceea ce este pozitiv trebuie subliniate principalele limite ale gîndirii acestor autori, precum și faptul că în numeroase alte probleme ei stau pe poziții antimarxiste.

Dialogul cu acești autori trebuie neapărat conjugat cu respingerea încercării lor de a estompa deosebirile calitative dintre capitalism și socialism și a nega revoluționarismul, spiritul militant al clasei muncitoare în epoca contemporană etc., așa cum a susținut mai ales după mișcările studențești din anii 1968—1970, Herbert Marcuse, ș.a.

Chiar faptul că unii reprezentanți ai ideologiei burgheze recunosc proveniența ideilor lor din sursă marxistă, nu poate conduce, ex abrupto, la o tratare necritică a concepțiilor acestora, dimpotrivă, aceasta ne obligă la o analiză adîncă, multilaterală, diferențiată.

Pentru autorii marxiști se pune cu aceeași acuitate angajarea unui dialog principial, ferm, cu ideologia oportunistă și reformistă contemporană, combaterea ei reprezentînd o necesitate stringentă în procesul de clarificare și influențare ideologică a unor categorii periferice ale maselor muncitoare din societatea capitalistă contemporană. O cerință imperioasă, este, în acest sens, combaterea teoriei integrării pașnice a capitalismului în socialism, susținută de social-democrația de dreapta.

Dialogul dintre marxiști și nemarxiști în problemele umanismului cere, de asemenea, o delimitare netă între umanismul socialist și alte viziuni umaniste care rezolvă diametral opus problemele omului. Unele din ele, deși au un caracter pozitiv în raport cu sistemele filosofice de esență reacționară, nu se ridică totuși la înălțimea principiilor și conținutului umanismului socialist.

Promovarea unui spirit militant, adoptarea unei atitudini critice, selective, în cadrul confruntărilor dintre marxiști și curentele de gîndire nemarxiste contemporane, reprezintă o îndatorire fundamentală a ideologilor marxiști, a frontului ideologic în ansamblu. Aceasta se circumscrie, în aria măsurilor adoptate de partid în vederea intensificării activității ideologice, a accentuării educației socialiste a poporului. O asemenea poziție, constituie, totodată, o contribuție prețioasă la îmbogățirea patrimoniului marxismului, știut fiind că, el s-a dezvoltat în decursul istoriei într-o luptă ireconciliabilă, permanentă, cu ideologia burgheză, cu teoriile care mistifică realitățile sociale, încercînd să prezinte capitalismul ca o orînduire imuabilă, tăgăduind necesitatea obiectivă a prefacerii sale revoluționare.

Originalitatea contribuțiilor românești la dialogul de idei pe plan mondial se reflectă în spiritul novator, creator al abordării și aplicării marxismului în procesul edificării civilizației socialiste pe plan național și a interpretării fenomenelor lumii contemporane, în ferma sa atitudine antidogmatică, anticanonică, în larga receptivitate pentru ceea ce este nou în procesul dezvoltării sociale și politice, în contribuția relevantă la îmbogățirea patrimoniului gîndirii revoluționare cu unele concepte și teze originale, inițierea unor ample confruntări principiale, angajate, întemeiate pe respectul reciproc al pozițiilor interlocutorilor, în cadrul unor manifestări științifice internaționale, precum și în publicistica românească din ultimul deceniu.

Istoria celor 130 de ani de la apariția marxismului pune cu pregnanță în evidență triumful acestei ideologii revoluționare și totodată deteriorarea, criza ideologiei burgheze, incapacitatea ei de a oferi o soluție reală marilor probleme ale contemporaneității. Ideile socialismului științific sînt astăzi o prezență vie în mișcarea muncitorească și comunistă internațională, în rîndurile mișcărilor democratice, antiimperialiste. In țările socialiste acesta a devenit ideologia dominantă, concepția despre lume și viață a unei populații ce reprezintă 1/3 din populația planetei noastre.

De-a lungul întregii istorii a omenirii, nici o doctrină socială și filozofică nu și-a dovedit, în așa măsură eficiența ca marxismul, devenit în zilele noastre, o forță spirituală universală ce-și exercită puterea de influență asupra orientării sociale din toată lumea.

Chiar unii ideologi burghezi de formații și tendințe social-politice diferite sînt nevoiți să se raporteze la marxism, sînt nevoiți să recunoască faptul că acesta reprezintă cea mai influentă ideologie a contemporaneității care pune stăpînire pe inimile și conștiințele imensei majorități a maselor populare.

Este ceea ce constată și filozoful existențialist francez Jean Paul Sartre în lucrarea „Critique de la raison dialectique", în care afirmă că materialismul istoric este filosofia absolută, singura filosofie posibilă a epocii noastre. De asemenea, sociologul francez Raymond Aron este nevoit să recunoască această realitate atunci cînd afirmă: „Indiferent dacă ne convine sau nu, învățătura lui Marx aparține prezentului; indiferent dacă ești marxist sau antimarxist, nu poți tăgădui că tot mai multe milioane de oameni invocă ideile lui Marx".

Gîndirea marxistă, înfruntînd radical contemplativismul, imaginea unui om redus la o conștiință resemnată, pune în fața omenirii sarcina de a o transforma, impunîndu-se ca ideologie prospectivă, ca ideologie a omului revoluționar, creator conștient al istoriei sale, a propriului său destin.

Asistăm la o creștere remarcabilă a influenței gîndirii marxiste, a teoriei revoluționare, atît pe plan teoretic și metodologic, cît și pe plan politic. Influența sa se reflectă nu numai în rîndurile clasei muncitoare, intelectualității, tineretului din țările capitaliste dezvoltate, ci și în zone întinse ale lumii a treia, într-un număr mare de state care au optat pentru calea socialistă a dezvoltării economico-sociale. Numeroase doctrine politice revoluționare din aceste țări sînt inspirate sau fundamentate pe principiile marxismului, ca de pildă, doctrina socialismului african, latino-american, arab etc.

Forța de atracție a teoriei marxiste este de asemenea deosebit de puternică în universități și institute de cercetare, în rîndurile studenților și cadrelor didactice, cercetătorilor etc., nu numai în ceea ce privește problemele social-politice ci cele strict teoretice, filozofice. Indeosebi metodologia cognitivă și prospectivă pe care o promovează materialismul dialectic în consonanță cu exigențele spiritului creator al omului, în condițiile revoluției tehnico-științifice contemporane, are o puternică înrîurire în rîndurile intelectualității progresiste.

Paul Van den Bosch sinteza magistral crezul intelectualilor comuniști, mobilurile influenței ideologiei marxiste în lumea contemporană, cînd afirma: „Comunismul e tentația noastră deoarece constituie azi singura concepție totală și vie despre lume. E mai mult decît o morală, mai mult decît o doctrină. Apare drept singura doctrină în stare să umple prăpastia săpată de falimentul individualismului" [1]. *La rîndul său, Louis Aragon, relevînd caracterul profund umanist al doctrinei comuniste scria sugestiv: „credința în progresul nedefinit și infinit al omului, în înălțarea omenirii către un soare pe care el nu-l va putea vedea, dar a cărui aurore o va fi pregătit neștiut de nimeni, iată idealul comunistului. Omul comunist, este acela care așează omul deasupra lui însuși..., acela care nu cere nimic, dar care vrea totul pentru om".*

C. GH. MARINESCU — AL. TĂNASE

---

1) *Paul Van den Bosch.* Les enfants de l'Absurde (La table ronde) ; *apud Pierre De Boisdeffre,* O istorie vie a literaturii franceze de azi. *Editura „Univers", București, 1972, p. 92.*
2) *Louis Aragon,* L'Homme communiste ; *apud Pierre De Boisdeffre,* op. cit., *p. 92*

UNELE CARACTERISTICI ACTUALE ALE CONFRUNTĂRILOR IDEOLOGICE ÎN POLITOLOGIE

În prezentul studiu îmi propun să înfățișez pe scurt unele caracteristici actuale ale confruntărilor ideologice în politologie. Subliniez, a unor, de fapt a *cîtorva* caracteristici pe care le socotesc definitorii pentru înțelegerea desfășurării acestor confruntări, esențiale pentru desprinderea semnificației ideologice a proceselor ce se petrec în teoriile politice și în realitățile politice practice. Și voi face aceasta nu cu pretenția de a afirma niște „adevăruri" complet fundamentate și multilateral elaborate, ci cu intenția de a emite cîteva opinii menite mai ales să stimuleze dezbaterile pe această temă. Precizez că, vorbind despre confruntări ideologice, folosesc conceptul de ideologie în sensul de ansamblu de idei, de teorii, care reflectă condițiile de existență, interesele și aspirațiile unei clase, grup social etc., se fondează pe anumite concepții filozofice și se înscriu ca o latură esențială a teoriilor, mai ales politice, la care aderă clasa, grupul social etc., respective și își află proiecția și prelungirea firească în poziții și acțiuni politice ale acestora.

Epocă și confruntări

După părerea mea, un punct de pornire și necesar și fertil pentru abordarea problemelor privind confruntările ideologice este înțelegerea epocii contemporane, așa cum este ea formulată în Programul Partidului Comunist Român. Alegerea unui asemenea punct de pornire nu constituie expresia unei cerințe formale oare-

care, ci o necesitate stringentă pentru cercetarea obiectivă a fenomenelor, a proceselor, ideologia fiind implicată în tot ceea ce dă conținut și sens, în tot ceea ce constituie mișcare, evoluție și dezvoltare în cadrul epocii noastre.

De aici, decurge faptul că, în *centrul* confruntărilor ideologice, se află cea dintre *marxism și ideologia burgheză*. Aceasta deoarece epoca noastră este epoca trecerii de la capitalism la socialism, deoarece contradicția fundamentală a epocii este contradicția dintre capitalism și socialism, cele două orînduiri sociale care există paralel și, pe plan istoric, în confruntare. În domeniul relațiilor dintre clase, contradicția fundamentală este cea dintre clasa muncitoare și burghezie, clasele exponente ale respectivelor orînduiri sociale, deoarece clasa muncitoare, forța socială purtătoare a idealurilor noii orînduiri, își înfăptuiește misiunea istorică călăuzită de ideologia sa revoluționară, de socialismul științific, de materialismul dialectic și istoric, în luptă cu burghezia care, la rîndul ei, folosește în această luptă întregul arsenal ideologic de care dispune. Acesta este un dat fundamental, o realitate care se impune cu forța evidenței, recunoscută ca atare nu numai de adepții ideologiei revoluționare a clasei muncitoare, ci și de reprezentanții lucizi ai variatelor orientări și curente nemarxiste, ca să nu mai vorbesc de cele antimarxiste de gîndire. Aș cita în această privință un exemplu recent : mă refer la publicista americană Norman Podhoreth de la revista lunară „Commentary" care, făcînd referire la evenimente care au dus la agravarea relațiilor internaționale în ultima vreme, scria că acestea „au arătat... că Nord-Sudul nu a înlocuit cîtuși de puțin Est-Vestul ca ax central al conflictului" din zilele noastre [1]).

Înțelegerea epocii prin prisma confruntării istorice dintre capitalism și socialism, dintre clasele exponente ale acestor formațiuni sociale este o *condiție hotărîtoare pentru orientarea în complexitatea de-a dreptul*

1) Cf. „Rinascita", nr. 15, 1980, p. 27.

uriașă pe care o prezintă fenomenul ideologic în lumea contemporană. Voi reveni mai tîrziu cu unele considerații privind anumite caracteristici actuale ale confruntării ce se desfășoară în prezent între marxism și ideologia burgheză.

Dar conținutul epocii contemporane, în înțelesul dat de Programul partidului, este mai cuprinzător, reflectînd procesele unitare și în același timp de o mare varietate și diversitate care se petrec în lume. Reamintesc această înțelegere : „Epoca actuală de dezvoltare a societății omenești se caracterizează prin transformări revoluționare sociale și naționale structurale. Aceasta este epoca revoluției socialiste, a trecerii de la societatea capitalistă împărțită în clase antagoniste, bazată pe exploatare și asuprire socială și națională — societate care nu mai corespunde istoricește noilor forțe de producție — la societatea comunistă, în care se lichidează exploatarea și asuprirea de orice fel și nu mai există clase antagoniste. Aceasta este epoca lichidării dominației imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, a așezării relațiilor dintre state și națiuni pe principii noi, de egalitate și respect al independenței și suveranității naționale. Totodată, această epocă se caracterizează prin impetuoasa revoluție tehnico-științifică mondială care creează condiții optime pentru dezvoltarea rapidă a forțelor de producție, pentru creșterea producției de bunuri materiale în vederea satisfacerii, pe această bază, a necesităților de viață ale tuturor popoarelor" [2]).

În această viziune, lichidarea dominației imperialiste etc., așezarea relațiilor dintre state și națiuni pe principii noi, revoluția tehnico-științifică *nu* sînt condiții exterioare în care se desfășoară procesele ce dau conținut epocii, ci *constituie și ele caracteristici ale epocii*. Este greu de supraestimat însemnătatea unei astfel de înțelegeri a epocii pentru teoria și practica politică,

2) *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura Politică, București, 1975, p. 21.

pentru caracterizarea confruntărilor de ordin ideologic, însemnătatea deschiderii metodologice pe care ea o reprezintă în acest sens *).

Se impune subliniată, totodată, însemnătatea deosebită pe care o are înţelegerea condiţiilor istorice concrete ale diferitelor etape, perioade, momente în care se desfăşoară procesele fundamentale ale epocii. Astfel, în prezent, înţelegerea confruntărilor ideologice, pornind de la conţinutul general al epocii, trebuie, între altele, să ia cu toată atenţia în considerare condiţiile create de crizele economică, de energie, de materii prime, financiară, exprimînd criza generală, de sistem, a capitalismului. Acestea definesc condiţiile actuale în care se confruntă capitalismul şi socialismul şi în care se desfăşoară luptele sociale de cele mai diverse orientări, avînd cele mai variate obiective. Ele afectează, totodată, situaţia generală în lume, dezvoltarea tuturor categoriilor de ţări, modul în care acestea se confruntă cu aşa zisele probleme globale, precum şi situaţia internaţională de ansamblu, desfăşurarea şi impactul unor evenimente politice majore internaţionale.

În aceste condiţii ale epocii are loc, în primul rînd, *o extindere a sferei „actorilor", adică a factorilor sociali angajaţi în disputele şi confruntările ideologice, conturarea de noi „subiecţi" în aceste dispute şi confruntări.*

Alături de clasele fundamentale — care cunosc numeroase diferenţieri — şi în cele mai variate raporturi cu acestea se manifestă o multitudine de forţe, de mişcări, de partide şi organizaţii înfăţişînd o imensă diversitate de poziţii şi orientări. O simplă enumerare a lor considerăm că este cît de cît edificatoare : popoarele care luptă pentru consolidarea independenţei naţionale recent cucerite, pentru depăşirea subdezvoltării şi a numeroaselor forme de manifestare a neocolonialismului; mişcările de eliberare naţională îndreptate împotriva

*) În lucrarea de faţă nu ne propunem decît sesizarea unora dintre consecinţele ei în abordarea problemelor privind aceste confruntări.

ultimelor vestigii ale colonialismului ; generaţiile tinere care se manifestă, în multe cazuri, relativ distinct, chiar de sine stătător în probleme specifice sau de ordin general ; femeile, mişcările feministe cu revendicări de asemenea specifice ori de ordin general ; mişcările ecologice foarte pestriţe din punct de vedere al compoziţiei, care uneori ajung să se constituie în adevărate partide politice ; mişcările fondate pe o diversitate enormă de platforme — pentru lupta îndreptată spre menţinerea şi lărgirea drepturilor democratice, împotriva tendinţelor autoritare, a fascizării, militarizării, a terorismului, etc. etc.

Această „proliferare" de forţe care se angajează în acţiuni ce au *şi* semnificaţie ideologică *nu se contrapune* nicidecum, obiectiv vorbind, rolului clasei muncitoare, al partidului şi organizaţiilor sale, ci scoate în relief multitudinea de factori care se înscriu în ansamblul mişcărilor ce frămîntă epoca, indică noile posibilităţi care se deschid clasei muncitoare, partidelor şi organizaţiilor sale în ceea ce priveşte politica de alianţe.

În al doilea rînd, *are loc o extindere a „cîmpului ideologic", în sensul cuprinderii în sfera activităţii ideologice a noi domenii de preocupare şi acţiune umană.* Epoca noastră, departe de a marca „sfîrşitul ideologiei" cum a scris o dată Daniel Bell (dealtfel, Bell însuşi a negat, ulterior, că ar fi susţinut iminenţa unui sfîrşit al ideologiei în general, ci doar că epuizarea ideologiilor vechi provoacă „foamea" pentru altele noi) [3]), e caracterizată, dimpotrivă, *de extinderea prezenţei şi influenţei ideologice, a factorilor ideologici.*

Astfel, este de remarcat în această privinţă că numeroase probleme care se referă, de pildă, la situaţia din ţările capitaliste dezvoltate — de la probleme care

3) Daniel Bell, *The Comping of Post-industrial Society*, Heinemann — London, 1974, p. 34. La rîndul său, Herbert Marcuse, sublinia : „cultura industrială avansată e *mai mult* ideologică decît cea precedentă" (One Dimensional Man Sphere Books Ltd, 1970, p. 26).

privesc autonomia locală pînă la reforma învățămîntului, de la probleme care se referă la drepturile grupurilor etnice minoritare pînă la cele privind situația tineretului, femeilor, protecția naturii, etc. etc. —, dobîndesc *și* semnificație ideologică, concentrează într-o măsură crescîndă atenția diferitelor forțe sociale, organizații și partide politice, fiind încorporate în ansamblul revendicărilor lor și devenind în ultimă instanță părți componente ale programelor politice ale acestora. Problema relației dintre aceste noi fenomene integrate preocupărilor ideologice cu pozițiile fundamentale de clasă, care determină principalele sensuri ale confruntărilor ideologice necesită o examinare distinctă *). Se impune însă subliniat faptul că, în epoca contemporană, se multiplică fenomenele, manifestările, acțiunile, avînd *și* elemente de conținut, *și* semnificații, *și* efecte ideologice ; are loc „ideologizarea" dezbaterilor pe care le provoacă numeroase fenomene noi sau relativ noi ce se petrec în țările capitaliste dezvoltate.

Totodată, în aceeași direcție, pot fi citate problemele „globale" menționate mai sus, probleme pe care nu le mai poate ignora nimeni ; problemele tipurilor de creștere economică și cele privind limitele planetei : problemele raportului om-natură, atît sub aspectul resurselor de energie, materii prime etc., cît și sub cel al modificării mediului natural ambiant și al poluării ; problema surselor de alimentație, cele ale asigurării planetei cu apă ; problemele rezultate din continuarea cursei înarmărilor, pericolele de război, necesitatea dezarmării, înainte de toate a dezarmării nucleare, decalajele existente în lume, în continuă adîncire și necesitatea creării unei noi ordini economice internaționale etc. Asemenea probleme fac obiectul preocupărilor politice și chiar a unor confruntări ideologice. Și, într-o anumită măsură, este firesc să fie așa ; întrucît există clase

*) Această examinare nu intră însă în sfera de preocupări a prezentului studiu.

și grupări sociale cu interese diferite sau opuse, state, națiuni cu nivele diferite de dezvoltare, aceste probleme sînt *percepute* diferențiat, există opinii controversate în ceea ce privește soluțiile ce li se pot da, ceea ce implică și aprecieri și atitudini ideologice diferite. Totodată, există și o serie de importante particularități ale manifestării ideologiilor în legătură cu unele dintre aceste probleme — la care mă voi referi imediat; dar, ideologiile, abordarea ideologică sînt și nu pot să nu fie prezente în cazul acestor probleme.

Desigur, această extindere a cîmpului ideologic și creștere a diversității domeniilor integrate ideologiei nu *diminuează semnificația sferelor „predilecte" ale ideologiilor, care sînt înainte de toate cele privitoare la relațiile dintre clase și, în primul rînd, la relațiile dintre clasele fundamentale, nu estompează caracterul ireconciliabil al confruntării dintre ideologiile fundamentale ale epocii*, cea revoluționară a clasei muncitoare și cea burgheză, de variate orientări și în variate ipostaze.

În al treilea rînd, și în strînsă legătură cu cele arătate la punctul precedent, *devin tot mai complexe raporturile ideologiilor fundamentale ale epocii cu numeroase fenomene și manifestări ideologice*, care uneori recunosc, alteori neagă filiația sau înrudirea lor cu aceste ideologii fundamentale, iar în practică, prin conținutul lor complex, prin efectele și consecințele lor se lasă greu clasificate ca aparținînd nemijlocit uneia sau alteia din aceste ideologii. Trebuie recunoscut că problema e mai puțin studiată și dificilă, dar prin aceasta nu e mai puțin reală. Este limpede că trăsăturile caracteristice, conținutul, poziția, influența și rolul lor fac din ideologia socialistă, pe de o parte, și ideologia burgheză, pe de altă parte, *ideologiile fundamentale ale timpului nostru*. Și cele spuse mai sus despre conținutul epocii, despre orînduirile sociale și clasele care se confruntă din punct de vedere istoric nu fac decît să sublinieze o dată în plus locul central pe care aceste ideologii și confruntarea dintre ele îl

ocupă în lumea contemporană. Totuşi, cred că am păcătui împotriva spiritului dialectic propriu gîndirii marxiste dacă, într-un mod reducţionist şi simplificator, am „ralia", am „ataşa", pur şi simplu, orice poziţie şi manifestare ideologică, nemijlocit şi integral, uneia sau alteia dintre ideologiile fundamentale ale epocii. Să ne gîndim, de exemplu, la orientările şi curentele ideologice care se afirmă şi călăuzesc forţe sociale avansate din diferite ţări în curs de dezvoltare, unele dintre acestea urmărind opţiuni socialiste declarate. Într-o evidentă varietate, ideologiile multora dintre aceste forţe reflectă realităţile istorico-economice, politice, demografice, etnice, religioase ale acestor ţări etc., puternicele elemente de originalitate ale culturii, sistemelor de valori etc., condiţiile internaţionale în care respectivele ţări îşi caută căile de dezvoltare. Asemenea ideologii parcurg un proces de cristalizare şi maturizare care nu de puţine ori presupune schimbări şi reorientări dar, în măsura în care au fost şi rămîn „produse" ale unor realităţi specifice, îşi păstrează pronunţatele lor trăsături particulare, originale, ceea ce previne împotriva oricărei clasificări care ar ignora asemenea trăsături şi a oricăror etichetări pripite de eclectism, întrucît *sinteza* — şi nu suma — unor asemenea trăsături poate duce, *ca proces*, la reale „răspunsuri" ideologice originale date problemelor dezvoltării acestor ţări, ale înaintării lor, prin transformări succesive, spre societăţi socialiste generate de condiţiile naţionale. Experienţa istorică demonstrează că nu există fenomene şi manifestări ideologice „în vid", izolate şi „imune" la ceea ce se petrece în sfera ideologică, în ansamblu, şi, mai ales, la influenţa marilor ideologii ale vremii ; dar aceasta nu înseamnă nicidecum că orice asemenea fenomene şi manifestări cu caracter ideologic — şi mă refer din nou la curentele de gîndire din ţările în curs de dezvoltare, deşi pot fi luate şi alte exemple — ar putea fi pur şi simplu „subsumate", *direct* şi *total*, uneia sau alteia dintre marile ideologii menţionate mai sus. Epoca este şi rămîne complexă în ceea ce

priveşte procesele reale care-i dau conţinut, iar aceste procese includ cu necesitate o componentă ideologică la fel de complexă. Este premisa de la care trebuie pornit în lupta, de fond, împotriva ideologiei burgheze, şi, totodată, de la care se impune acţionat în desfăşurarea dialogului larg, sistematic cu tot ceea ce e căutare de răspunsuri la problemele reale pe care le ridică lumea în care trăim şi cunoaşterea ei, căutare de pe poziţii democratice, raţionaliste, ştiinţifice. Este acesta încă un motiv pentru care ar trebui intensificate preocupările pentru studierea sistematică a ceea ce se petrece în prezent în sfera largă şi complexă a ideologiei.

Iar o asemenea studiere n-ar avea decît de cîştigat dacă ar urmări şi primenirea, îmbogăţirea sistemului conceptual cu care se operează în clasificarea fenomenului ideologic, pentru a face această clasificare mai aptă să surprindă şi să încorporeze noile elemente ce caracterizează fenomenele ideologice, să identifice permanenţele dar şi devenirile, elementele ireconciliabile, dar şi interdependenţele, zonele care cer şi facilitează dialogul între diferite ideologii în acest domeniu important al vieţii sociale.

În *al patrulea rînd*, în lumea contemporană, are loc *înmulţirea problemelor care, prin gravitatea lor, cer conlucrare, cooperare, conlucrare şi cooperare care nu pot fi negate, refuzate pe motive ideologice* [4]). Aici mă refer, cu intenţia de a exemplifica, la problemele războiului şi păcii în condiţiile actuale. În aceste con-

4) În altă parte, am abordat ceva mai pe larg această problemă ; vezi, Constantin Vlad, *Creştere şi valori*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 149 şi urm. Menţionez, de asemenea, în acest sens, părerea exprimată de politologul iugoslav A. Bobić la Congresul al X-lea al Asociaţiei Internaţionale de Ştiinţe Politice (Edinburg, 1976) privind „imperativul elaborării a noi stiluri ale dezbaterii ideologice, care să fie adecvate nevoii de intensificare a procesului de emancipare a naţiunilor şi necesităţii de cooperare şi integrare a eforturilor lor".

diții, cînd un război mondial ar duce la distrugerea civilizației umane ca atare, nu există valori fundamentale care să poată fi invocate în favoarea unui război mondial, să justifice un asemenea război. Tocmai această realitate fundamentală o are în vedere tovarășul Nicolae Ceaușescu cînd subliniază : „... cred că, indiferent de convingerile oaspeților de la forumul nostru, de convingerile organizațiilor de tineret, ale tinerilor din toate statele — convingeri pe care trebuie să le respectăm, așa cum cerem și noi să ne fie respectate convingerile și opțiunile noastre — *există o opțiune supremă:* aceea de a colabora împreună, *pentru triumful vieții, pentru a fi oameni în adevăratul sens al cuvîntului, oameni cu literă mare ! Și a fi OM înseamnă a fi împotriva războiului, a asupririi și distrugerii ! A fi OM înseamnă a fi prieten cu semenii tăi, a fi pentru frăție, pentru colaborare, pentru viață, pentru oameni !* Trebuie să întărim solidaritatea și să luptăm împotriva acelora care încetează de a mai fi oameni atunci cînd vor să arunce omenirea în războiul nuclear ! *Nu există nici un motiv, nici o justificare, nici un ideal în numele căruia omenirea să fie aruncată în război și distrusă*“ [5]).

O asemenea poziție cheamă la înțelegerea pericolului pe care-l reprezintă orientările ideologice care, odată cu cultivarea spiritului de violență, al urii față de om încearcă să obișnuiască popoarele cu „fatalitatea“ unui nou război ale cărui distrugeri, chipurile, ar putea fi „suportabile“. Totodată, ea exprimă, încrederea nestrămutată în faptul că *socialismul ca ideologie și orînduire socială este purtătorul unor valori și idealuri care se pot realiza pe deplin prin forța lor de atracție și influențare, prin perenitatea și justețea lor,* că socialismul nu numai că n-are nevoie de război pentru a se afirma în lume, dar că el este total opus ori-

5) Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la deschiderea Forumului Tineretului,* Editura politică, București, 1980, p. 26—27.

căror ideologii care propovăduiesc războiul mondial ca mijloc de rezolvare a problemelor ce confruntă omenirea contemporană, inclusiv a celor ce privesc căile de dezvoltare a popoarelor și statelor.

Pe un plan mai larg, trebuie subliniat că această necesitate de conlucrare în probleme care privesc destinele speciei umane, are de înfruntat tendințe tot mai evidente în ultima vreme spre repudierea ideii de dialog, spre exacerbarea spiritului de confruntare, a exclusivismului și intoleranței. Aceste tendințe se îndepărtează de natura și mijloacele proprii confruntărilor ideologice, exprimă orientarea forțelor celor mai retrograde și reacționare ale epocii, care urmăresc să facă din aceste confruntări instrumente de luptă împotriva căutării unor soluții raționale, responsabile marilor — în multe cazuri, gravelor — probleme ce confruntă omenirea.

Confruntări : cîteva particularități *

Mai întîi, se impune atenției o *intensificare* a tuturor tipurilor de manifestări ce dau conținut proceselor ce se petrec în sfera ideologică.

Aceasta se referă înainte de toate la confruntările dintre ideologiile fundamentale ale epocii — ideologia revoluționară a clasei muncitoare și ideologia burgheză ; dată fiind o anumită extindere pe care intenționez s-o dau acestei probleme, voi reveni puțin mai departe asupra ei.

În *al doilea rînd,* aș remarca *sporirea preocupărilor cu sens și finalitate ideologică a partidelor socialiste, social-democrate,* angajarea lor mai largă și mai activă în dezbaterile ideologice, atît pe plan național cît și

*) În cele ce urmează, doresc să mă opresc asupra unor aspecte care mi se par mai caracteristice pentru înțelegerea *proceselor active* ce se petrec în sfera ideologiei. Mai precis, dacă în punctul precedent am încercat să identific unele elemente ale „anatomiei“ fenomenului ideologic, aici aș vrea să semnalez unele aspecte ale *dinamicii* acestui fenomen.

pe plan internațional. Intensificarea activităților politice ale Internaționalei socialiste, evidentă în ultima vreme, este însoțită de preocupări privind elaborarea unor teze cu privire la problemele contemporaneității, de elaborarea unor concluzii, în spiritul gîndirii politice socialiste, social-democrate cu privire la tendințele și evoluțiile ce se conturează în lumea contemporană, la problemele cu care aceasta se confruntă, la căile pe care acestea și-ar putea afla soluțiile. Sînt evidente preocupările Internaționalei socialiste pentru abordarea problemelor cursei înarmărilor și dezarmării, ale „dialogului Nord-Sud", care, odată cu fundamentarea unor poziții politice ale partidelor socialiste și social-democrate în problemele date, includ și elaborări cu caracter teoretico-ideologic. Într-o anumită măsură, elaborări de acest gen, (mai ales cele care se referă la manifestarea crizei economice și consecințele ei) se concretizează și în unele tentative de clarificări ideologice și programatice (de exemplu, lucrările celui de al XV-lea Congres al Internaționalei socialiste, Madrid, noiembrie 1980).

În al *treilea rînd*, este de remarcat o *intensificare a ceea ce este componentă ideologică în fenomenul religios*. Orientările unor religii cu o istorie îndelungată spre adaptarea la contemporaneitate, spre implicarea lor în problemele economico-sociale, politice denotă un efort de menținere a influenței lor încă largi și semnifică, totodată, sub anumite aspecte, o „ideologizare" mai evidentă a religiei. În același timp, se asistă la cazuri cînd, în „lumea a treia" religia se înserează între factorii care concură la înfăptuirea unor transformări profunde în structurile societății, în alte cazuri fiind prezentă în menținerea unor stări latente de tensiuni

*) Nu-mi pot propune aici o analiză, fie și sumară, a *conținutului* acestor preocupări ideologice, a caracterului lor, a *raporturilor cu marxismul*, a semnificației pe care ele le au pentru relațiile dintre forțele de stînga etc., probleme de o deosebită importanță, dar care depășesc cadrul studiului de față; mă limitez de aceea să semnalez doar că, în tabloul amplificării fenomenului ideologic contemporan, mișcarea socialistă, social-democrată aduce notele sale distincte.

naționale și sociale, împrumutînd „haina" acestor tensiuni sau manifestării lor în conflicte deschise. Este, totodată, de remarcat că „proliferarea" a tot felul de secte și organizații religioase în țările capitaliste dezvoltate are clare laturi și implicații ideologice, încadrîndu-se în tabloul general al evoluțiilor ce se petrec și pe plan ideologic în aceste țări *).

În al *patrulea rînd*, în ultima vreme este frapantă *manifestarea din ce în ce mai intensă a unor curente de idei reacționare, retrograde*, în multe cazuri *extremiste, neofasciste, obscurantiste, rasiste, teroriste*. Recrudescența lor, mai ales a celor neofasciste și rasiste, este una dintre expresiile cele mai virulente ale adîncirii crizei societății capitaliste în condițiile contemporane, ale intensificării forțelor celor mai agresive ale reacțiunii împotriva forțelor de stînga și, totodată, a tuturor forțelor care se situează pe poziții progresiste, democratice, avansate, raționaliste. Recrudescența unor asemenea curente ideologice, care, după cum se știe sînt promovate de grupări și organizații care se dedau la acte politice violente și extremiste, multe dintre ele, teroriste, stîrnește o legitimă îngrijorare, determină reacția din ce în ce mai hotărîtă a opiniei publice largi, democratice.

Revin în cele ce urmează la examinarea unor aspecte ale confruntării între ideologiile fundamentale ale epocii. Astfel, cu privire la ideologia burgheză, este de semnalat, mai întîi o foarte *accentuată și evidentă tentativă de re-legitimare*, dacă mă pot exprima astfel, *a capitalismului ca orînduire socială*. În deceniile care au trecut de la cel de-al doilea război mondial s-a asistat la moda „post" — „societatea post-industrială", „era tehnotronică, numeroase variante ale „teoriei convergenței" etc. Deși nici unele nu depășeau, în fapt, capitalismul, ele nu-l apărau însă *în mod declarat, ca atare*, se pronunțau într-un fel sau altul în favoarea unei societăți „post-capitaliste", interpretau procese care au loc în ca-

*) Este de înțeles că studiul prezent nu-și poate propune decît să semnaleze asemenea probleme care merită o analiză aparte.

pitalismul contemporan ca fiind semne ale unei astfel de societăți. Repet, nu era vorba decît de teorii, de orientări ideologice care-și îndeplineau menirea lor de apărare a capitalismului, a intereselor burgheziei; dar, subliniez din nou, o făceau pledînd verbal în favoarea unor societăți „post-capitaliste". Desigur, această modă e departe de a dispare, dar e de remarcat o adevărată recrudescență a apărătorilor capitalismului, fără alte determinări. Doar pentru a ilustra, voi cita curentul „noilor economiști" prin referire la lucrarea „Demain le capitalisme" de Henri Lepage: „Dacă Occidentul este bolnav; dacă sărăcia și mizeria supraviețuiesc în ciuda creșterii globale a nivelului de viață și a eforturilor politice de redistribuire... aceasta se datorează nu faptului că societatea noastră este capitalistă, ci invers, faptului că ea nu este și nu a fost niciodată realmente capitalistă" [6]). Iar capitalismul are multe virtuți fiind „... zidul de apărare al libertății" [7]).

În al doilea rînd, *atacarea ideologiei socialiste în finalitatea ei concretă*, în ceea ce privește teoria și practica revoluției socialiste, a socialismului ca orînduire socială existentă, este o altă tendință în cadrul ideologiei burgheze. În această privință sînt de remarcat cîteva aspecte : denaturarea realităților socialismului, în ceea ce au ele pozitiv ; negarea realizărilor socialismului, mai ales în ceea ce semnifică ele sub raport fundamental pentru afirmarea noii orînduiri (pe plan economic, social, politic) ; speculare a dificultăților care s-au ivit și se ivesc în edificarea noii orînduiri, a neîmplinirilor, a greșelilor săvîrșite în procesul construcției socialiste într-o etapă sau alta, într-o țară sau alta ; speculare a dificultăților existente în relațiile dintre unele țări socialiste, urmare a divergențelor și contradicțiilor apărute între acestea.

Această orientare în atacurile ideologiei burgheze împotriva socialismului pune cu putere în relief semnificația deosebită a pozițiilor partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind cerința ca socialismul să-și dovedească superioritatea prin fapte și nu prin declarații, ca el să se arate superior capitalismului ca orînduire socială, inclusiv în sfera eficienței și productivității muncii, precum și prin instaurarea unor noi raporturi între state și națiuni întemeiate ferm pe principiile independenței și suveranității naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne, solidarității, cooperării multilaterale reciproc avantajoase.

În ceea ce privește condițiile în care se afirmă ideologia socialistă în confruntările contemporane, *mai întîi* trebuie subliniat că diversitatea de poziții, aprecieri, teze privind interpretarea lumii contemporane, modalitățile și căile concrete de înfăptuire a revoluției și edificării noii orînduiri, diversitate ce se manifestă în cadrul mișcării comuniste și muncitorești — rezultat al condițiilor istorice concrete în care acționează partidele comuniste și muncitorești — este în sine un semn și un fapt pozitiv. Ea exprimă realitatea fundamentală că ideologia revoluționară, socialismul științific se îmbogățesc tocmai prin contribuția fiecărui partid comunist și muncitoresc — legătura partidelor comuniste și muncitorești cu viața, cu condițiile concrete istorice, cu experiența luptei clasei muncitoare, a luptelor tuturor forțelor revoluționare fiind condiția esențială, hotărîtoare pentru menținerea și afirmarea caracterului viu, creator al marxismului.

În al *doilea rînd*, ideologia revoluționară, socialismul științific se dovedesc capabile să abordeze și să dea răspuns temeinic problemelor deosebit de complexe și grele cu care e confruntată lumea contemporană, problemelor pe care le ridică *în prezent* trecerea la socialism. Desigur, nu numai ideologia socialistă e chemată să dea răspunsuri unora sau altora dintre problemele contemporane, iar aceste răspunsuri nu pot fi nici căutate, nici găsite în izolare de alte curente de gîndire ; de aici necesitatea dialogului cu acestea, elaborarea

6) Henri Lapage, *Demain le capitalisme*, Paris, Libraire Générale Française, 1978, p. 53—54.
7) *Ibidem*, p. 431.

punctelor de vedere în strînsă legătură cu rezultatele cunoașterii și practicii a căror generalizare presupune un asemenea dialog, o dezbatere și, într-o serie de cazuri, confruntare.

Bineînțeles, e nerealist să crezi că în toate împrejurările marxismul intră în acest dialog și confruntări avînd de la sine și apriori asigurat succesul, datorită virtuților sale intrinseci, caracterului materialist și dialectic, determinist al fundamentelor sale filozofice. Marxismul are desigur aceste virtuți, dar ele nu se pot pune în valoare de la sine, prin repetarea pur și simplu a achizițiilor gîndirii științifice și practicii revoluționare dintr-un moment dat. Doar raportarea la viață, apelul constant, deschis, lipsit de orice păreri preconcepute la datele și problemele mereu noi care-și așteaptă rezolvarea sînt de natură să pună în relief aceste calități intrinseci ale marxismului, care îi dau într-adevăr forță, capacitate perpetuă de înnoire și reînnoire. *Dialectica materialistă nu se dezvoltă prin simpla mînuire a conceptelor, oricît de savantă ar fi această mînuire, ci doar prin cercetarea, interpretarea științifică, identificarea soluțiilor la problemele ridicate de viață.* Marxismul *poate* da răspuns problemelor ridicate de viață cu condiția să rămînă credincios esenței sale dialectice și critice, apelului la practică, înnoirii continue.

Tocmai asemenea virtuții ale dialecticii sînt puse în relief de dovezile furnizate de ultimele decenii ce indică maturitatea crescîndă cu care diferite partide comuniste și muncitorești abordează și rezolvă, în mod creator, problemele pe care le ridică practica, lupta revoluționară.

În al *treilea rînd*, și în strînsă legătură cu cele afirmate în rîndurile precedente, se impune subliniată *particularitatea condițiilor în care poate crește influența ideologiei revoluționare a clasei muncitoare, cu deosebire în condițiile contemporane.* Confruntările ideologice nu înseamnă, nu se reduc nicidecum la o simplă afirmare a pozițiilor uneia sau alteia dintre ideologii, în opoziție cu cele ale ideologiei adverse. Întotdeauna,

o asemenea imagine despre confruntările ideologice a ignorat faptul că acestea au presupus mai mult; cu deosebire în prezent însă o atare atitudine „reducționistă" ar reprezenta o simplificare și schematizare infirmată de viață.

Așa cum arată realitățile, confruntările ideologice se concentrează în mare măsură pe problemele noi pe care le ridică dezvoltarea socială, cu care se confruntă clasele, forțele sociale, organizațiile lor politice. Poziția, capacitatea de afirmare, posibilitatea „ascendenței" și cîștigului de teren în confruntări depinde tocmai de *capacitatea de a da un răspuns corespunzător, întemeiat din punct de vedere științific la fenomenele și problemele noi.* Marx vorbea despre ideologie ca „falsă conștiință" în sensul unei reflectări inadecvate a realităților, care tinde să substituie acestor realități imaginea subiectivă și denaturată despre ele (despre aceste realități), imagine ce aparține unor clase depășite istoricește, neinteresate în cunoașterea sensului proceselor ce se petrec în societate, perspectivelor acestora. Desigur, o asemenea caracterizare este valabilă pentru numeroase orientări ale ideologiei burgheze. Dar, raportul dintre ideologia burgheză și cunoașterea realităților este mai complex decît apare la prima vedere; nu e un secret că nevoile de menținere și adaptare a capitalismului în condițiile revoluției științifico-tehnice nu înseamnă ignorarea realităților, că eforturile ideologilor burghezi se îndreaptă spre folosirea datelor cunoașterii, ale generalizării practicii în consonanță cu interesele de clasă ale burgheziei. Pe de altă parte, există orientări ale gîndirii nemarxiste care privesc critic realitățile capitaliste, care merg uneori pînă la a contesta legitimitatea unora sau altora dintre componentele orînduirii capitaliste. Este de remarcat că ultimii ani sînt martorii apariției unor noi curente critice, antipozitiviste în știință, inclusiv în științele sociale, prin excelență ideologice. Cunoașterea unor asemenea trăsături ale unor orientări în cazul ideologiei burgheze trebuie luată în considerare în confruntările cu această ideologie.

Menționam mai sus acea particularitate a confruntărilor, anume că influența unei ideologii depinde de capacitatea acesteia de a da răspuns problemelor noi pe care le ridică practica și cunoașterea. În legătură cu cerința ce decurge din această particularitate pentru ideologia revoluționară, socialistă aș aminti doar unele aspecte.

Socialismul ca orînduire socială reprezintă o întruchipare a idealurilor ce dau conținut acestei ideologii. De aici decurge faptul că ideologia, activitatea în afara ei are ca un obiectiv de seamă să dezvăluie sensul transformărilor pe care socialismul le înfăptuiește în toate sferele vieții sociale, să fie promotoarea activă a cuceririlor socialismului în toate domeniile și, ori de cîte ori este necesar, să apere cu mijloacele care îi sînt proprii aceste cuceriri. Este greu de supraapreciat însemnătatea acestei funcții a ideologiei socialiste avînd în vedere confruntarea dintre capitalism și socialism în condițiile cînd capitalismul dispune de un uriaș arsenal de mijloace de promovare a valorilor proprii, de răstălmăcire, denaturare, denigrare a ceea ce socialismul aduce pe plan istoric în funcționarea societății umane, în condiția umană.

Dar ideologia socialistă, revoluționară își păstrează și alte funcții nu mai puțin importante. De exemplu, funcția sa activă în abordarea problemelor care se cer rezolvate în procesul edificării noii orînduiri, contribuția sa efectivă — desigur, cu mijloacele sale specifice — la soluționarea acestora, precum și funcția sa critică față de fenomenele negative care pot apare și apar în acest proces și a căror înlăturare este o condiție de cea mai mare însemnătate pentru desfășurarea cu succes a construirii socialismului și comunismului. Virtuțile și importanța unei astfel de înțelegeri complexe a funcțiilor ideologiei revoluționare sînt puse cu deosebită putere în relief de stilul promovat cu consecvență de conducerea partidului nostru, de secretarul său general care orientează activitatea ideologică în toate aceste sensuri: de explicare și fundamentare a sarcinilor de înfăptuit, a măsurilor luate în acest scop și a rezultatelor obținute și, totodată, de abordare a problemelor încă nerezolvate, a căilor de soluționare a lor, de criticare a neajunsurilor care apar în procesul îndeplinirii obiectivelor de dezvoltare, în vederea înlăturării lor. Această înțelegere a caracterului complex al funcțiilor îndeplinite de ideologie exprimă o *angajare deplină și totală* a ideologiei în lupta pentru făurirea socialismului și comunismului, față de orînduirea nouă înțeleasă ca un organism viu, care crește, se dezvoltă continuu și în această dezvoltare se confruntă cu probleme, are de depășit dificultăți, de îndreptat greșeli, de învins contradicții și rămîneri în urmă; ea este expresia angajării ideologiei într-o și față de o societate care urmărește să îndrume conștient lupta dintre nou și vechi, afirmarea noului avansat, înaintat în această luptă, care face din critică și autocritică una dintre legile sale de bază.

Aș menționa în încheiere că tocmai această angajare a ideologiei, legătura ei strînsă cu tot ceea ce ține de înfăptuirea sarcinilor făuririi noii orînduiri, îndeplinirea de către ea a unei multitudini de funcții (de genul celor pomenite mai sus) exprimă și, totodată, condiționează un raport pozitiv între ideologie și știință. După cum se știe, premisele fundamentale ale asigurării unui caracter științific al ideologiei socialiste se află în legitățile obiective care determină, pe plan istoric, cu necesitate înaintarea societății omenești spre socialism, rolul și misiunea istorică a clasei muncitoare, purtătoarea cea mai consecventă a acestei ideologii, interesată, în virtutea acestui rol istoric, în cunoașterea exactă a caracteristicilor și sensului proceselor din epocă. Dar acest caracter științific al ideologiei revoluționare nu e nicidecum un rezultat spontan, automat al factorilor menționați, *ci o cucerire continuă*, rezultatul unui necontenit efort de afirmare a ideologiei în deplin consens cu rezultatele cunoașterii științifice, materialist-dialectice a realităților. Cu alte cuvinte, raportul dintre caracterul angajat, de partid al ideologiei socialiste și

caracterul său ştiinţific, e un raport complex. *Nu încape îndoială că ideologia revoluţionară este şi poate rămîne socialistă doar ca o ideologie partinică, ca o ideologie care călăuzeşte drumul şi lupta pentru triumful idealurilor comuniste. Totodată, ea se poate manifesta ca o ideologie ştiinţifică doar cu condiţia implicării ei în viaţă, fundamentării ei pe baza ştiinţei, în pas cu cuceririle geniului uman.* Aceasta înseamnă în ultimă analiză că ideologia, activitatea ideologică sînt impregnate de ştiinţă, că ideologia se identifică cu ştiinţa în condiţiile cînd partidul comunist, purtătorul acestei ideologii face din cunoaşterea ştiinţifică a realităţilor un fundament al exercitării rolului său conducător, cînd asigură conducerea ştiinţifică a societăţii.

Deci, un raport pozitiv între ideologie şi ştiinţă, între caracterul angajat şi cel ştiinţific al ideologiei nu e un *dat* de care ne putem bucura *oricum şi în orice condiţii, ci o rezultantă a unui şir întreg de factori, a unei îmbinări de condiţii obiective şi subiective, depinzînd în ultimă instanţă de capacitatea partidului comunist de a-şi înfăptui funcţiile în societate în spiritul şi pe baza ştiinţei.* Aceasta este, după cum se ştie, una dintre trăsăturile fundamentale ale Partidului Comunist Român, ale concepţiei sale despre ideologie şi ale orientărilor sale practice în sfera activităţii ideologice, ale întregii sale concepţii despre legile dezvoltării, întăririi şi afirmării partidului ca forţă politică conducătoare în societate, ca centru vital al naţiunii, al întregii societăţi.

FENOMENE ŞI TENDINŢE ACTUALE ÎN VIAŢA ŞI GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ CONTEMPORANĂ

Omenirea zilelor noastre parcurge una din cele mai dinamice şi bogate perioade din istorie, exprimată prin schimbările profunde din structurile mondiale şi naţionale, prin mutaţiile esenţiale din raportul de forţe, prin tendinţele înnoitoare din viaţa popoarelor. Procese calitativ noi îşi fac apariţia şi se impun deopotrivă în viaţa economică şi social-politică, în structurile interne şi internaţionale.

În acest cadru, analiza mişcării proceselor economice, sociale şi politice actuale pune în valoare o serie de tendinţe şi fenomene noi ce se manifestă, în bună parte, prin caracterul lor contradictoriu. Poziţia de pe care sînt interpretate aceste procese, influenţată de cele mai multe ori de sistemul general de interese, alimentează o puternică confruntare de idei în gîndirea ideologică contemporană. Evidenţiind asemenea caracteristici, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arată că „în lumea contemporană, ca de altfel întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forţele revoluţionare şi progresiste, pe de o parte, şi clasele exploatatoare şi cercurile reacţionare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societăţii, ale drepturilor şi libertăţilor maselor, ale condiţiei umane, ale gîndirii filozofice şi creaţiei spirituale“ [1]).

La baza acestor confruntări stau realităţile contemporane exprimate prin caracterul contradictoriu al ce-

1) Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Şedinţa activului de partid şi de stat din 3 august 1978*, Bucureşti, Ed. politică, 1978, p. 44.

lor mai multe procese, care reflectă structurile social-politice, ele însele contradictorii, îndeosebi raporturile dintre ţelurile şi obiectivele socialismului şi ale capitalismului.

Acţiunea legii dezvoltării inegale determină regrupări în ierarhia statelor, accentuarea polarizării bogăţiilor, adîncirea decalajului dintre dezvoltaţi şi cei rămaşi în urmă, amplificarea sistemului de contradicţii interstatale, dar mai ales intrastatale. Pe acest fond se constată o tendinţă de reactivizare a unor practici politice vechi, repudiate la vremea lor de istorie, între care : acţiunile marilor puteri pentru reîmpărţirea sferelor de influenţă, întărirea dominaţiei în diferite zone ale lumii, încercarea marilor monopoluri din ţările capitaliste dezvoltate de a ameliora efectele crizelor pe seama intensificării exploatării propriilor popoare, cît şi a ţărilor slab dezvoltate, folosind atît mijloace economice, cît şi militare.

Principalele caracteristici ale epocii noastre privesc trecerea omenirii de la capitalism la socialism, destrămarea sistemului colonial al imperialismului, amplificarea revoluţiei ştiinţifice şi tehnice — transformări care imprimă un curs nou vieţii contemporane.

Procese şi fenomene noi au apărut şi în lumea socialistă şi în cea capitalistă, antrenînd, alături de ţările industrializate, şi pe cele în curs de dezvoltare, alături de marile puteri şi de ţările mici şi mijlocii.

Din rîndul proceselor şi fenomenelor contemporane cu caracter contradictoriu care stimulează confruntările ideologice actuale se înscriu prioritar : accentuarea interdependenţelor dintre state, pe de o parte, şi diversitatea formelor de acţiune pentru apărarea independenţei, pe de altă parte ; afirmarea forţelor progresiste şi reactivizarea unor manifestări anacronice reacţionare, lupta maselor populare pentru pace şi înţelegere între popoare, ca şi accentuarea cursei înarmărilor ; opţiunea majorităţii statelor pentru democratizarea relaţiilor internaţionale, ca şi practica marilor puteri de a hotărî soarta unor popoare etc.

I. Raporturile : interdependenţa economică — independenţa politică

În ultimii ani sîntem martorii amplificării revoluţiei ştiinţifice şi tehnice, cu implicaţii profunde atît asupra vieţii economice, cît şi a celei social-politice, ceea ce se confirmă prin numeroşi indicatori. În acest cadru se detaşează prioritar forţele antrenate, ca şi rezultatele înregistrate. Este unanim recunoscut faptul că numărul savanţilor în viaţă şi numărul descoperirilor ştiinţifice din zilele noastre depăşesc cu mult realizările tuturor timpurilor. „Nouă zecimi din savanţii ştiinţelor experimentale pe care i-a creat omenirea după naşterea sa sînt astăzi în viaţă“ [2]). În acelaşi timp s-a scurtat foarte mult perioada dintre descoperirea ştiinţifică şi aplicarea ei tehnologică. Cea mai mare parte a savanţilor, circa 98 la sută, lucrează în ţările bogate, cercetările lor fiind în beneficiul acestor state [3]). Revoluţia ştiinţifică şi tehnică determină noi raporturi între om şi producţie, între procesele sociale şi cele tehnologice. Maşina — sesiza Marx — prelungeşte mîna omului, cibernetizarea proceselor de producţie — am adăuga noi — prelungeşte sfera de pătrundere în tainele naturii a creierului uman.

Pe plan economic, revoluţia ştiinţifică şi tehnică determină adîncirea diviziunii internaţionale a muncii şi, drept urmare, accentuarea interdependenţelor dintre state. Amploarea acestui proces este confirmată şi de faptul că, chiar în condiţiile agravării crizei economice, atenuării şi aplatizării curbei creşterii, reducerii ritmurilor sporirii producţiei în majoritatea statelor, are loc o amplificare a schimburilor internaţionale de mărfuri, servicii şi tehnologii.

Dimensiunile actuale ale diviziunii internaţionale a muncii fac ca, în zilele noastre, nici un stat, indiferent de mărime, volum de resurse, densitate demografică, aşe-

2) J. Fourastié, *Les 40 000 heures*, Ed. Gauthier, Paris, 1965, p. 19.
3) M. Todosia, *Doctrine economice contemporane*, Ed. Junimea, Iaşi, 1978, p. 7.

zare geografică, să nu mai poată promova o viață economică autarhică, o dezvoltare izolată. Statisticile arată că, la nivelul actual al diviziunii internaționale a muncii, Japonia ar înregistra grave perturbații la o distanță de circa 2—3 zile dacă ar bloca relațiile economice cu celelalte state. Exemplul pare însă insuficient de convingător în condițiile cînd această țară importă circa 80 la sută din materiile prime de bază și exportă mai mult de 50 la sută din valorile nou create. Dar nici S.U.A., care dispun de un volum ridicat de resurse naturale, de o densitate scăzută a populației, participă cu mai puțin de 1/5 din cifra de afaceri la circuitul mondial, nu pot trăi autarhic, izolat, mai mult de 25—30 de zile. Efectele crizei hidrocarburilor din anii '73 constituie o dovadă concludentă în acest sens. Imensa majoritate a statelor ar putea fi dispuse privind posibilitatea izolării economice între aceste două limite.

Accentuarea interdependențelor dintre state stimulează pe plan politic apariția unor manifestări cu caracter integrationist. Formele de manifestare a politicii de integrare sînt diverse, prezintă unele structuri vechi, dar și altele mai noi, vizează arii geografice și domenii diferite, fără a scuti de emoții nici țările socialiste.

În prezent, susținătorii tezelor integrationiste sînt marile puteri, țările dezvoltate economic, dar mai ales societățile transnaționale care, prin puterea economică, încearcă să influențeze factorii politici, fiind nemulțumite în special de eforturile statelor mici și mijlocii pentru protejarea economiilor lor naționale. Se apreciază că cifra de afaceri a principalelor societăți transnaționale depășește produsul intern brut al tuturor țărilor subdezvoltate, iar una singură — cea mai mare dintre ele — realizează profituri superioare venitului național al tuturor țărilor nord-europene luate la un loc. Este lesne de înțeles că asemenea giganți sînt capabili să promoveze ingerințe în treburile interne ale statelor și, în același timp, prin factorii politici, să acționeze fără scrupule pentru bariere și contingentări în zonele lor de influență.

Pe plan ideologic, tendințele integrationiste sînt însoțite de teorii potrivit cărora factorii de suprastructură ar fi depășiți de istorie. Există ideologi care susțin, bunăoară, că statul și națiunea ar fi fenomene anacronice care împiedică progresul general al omenirii. Astfel, François Perroux, unul din principalii ideologi ai integrării, susține că aceasta ar fi unica soluție de progres pentru țările cu o suprafață sau populație reduse. Același autor merge mai departe însă și declară existența națiunilor ca un impediment al progresului economic. „Fapte și evenimente precise favorizează depășirea națiunii ; această depășire, de altfel, se va impune spiritelor și conștiinței contemporanilor ca un obiectiv vital" [4]). Mai mult, se susține că dezvoltarea economică, progresul tehnic, încadrarea în procesul vertiginos al descoperirilor științifice și aplicațiilor tehnologice reprezintă apanajul exclusiv al țărilor mari și, drept urmare, soluția depășirii unor asemenea stări de lucruri rezidă în realizarea unor uniuni de stare puternice. Viața însă arată că tocmai cadrul național, mobilizarea resurselor materiale, financiare, ale creației spirituale ale națiunii formează terenul propice al desfășurării în ritm înalt a revoluției științifice și tehnice. Chiar exemple de țări capitaliste, cum sînt cele ca Japonia, cu o suprafață restrînsă, sau multe state europene, printre care Elveția, Suedia, Belgia, Olanda etc., care, deși au atît o suprafață cît și o populație mai reduse, au reușit în cadrul național să cunoască o puternică dezvoltare economică.

În concepția unor ideologi contemporani, de stările conflictuale ar fi vinovate doar granițele naționale, a căror desființare ar soluționa de la sine problemele cardinale ale epocii noastre. Este interesant de observat că și savanți de renume, de talia lui Jan Tinbergen, ajung să admită teze cu un profund caracter mondialist ca soluție pentru depășirea actualei stări de criză.

---

4) Fr. Perroux, *L'Europe sans rivages*, P.U.F., 1964, p. 285.

Evaluînd de cele mai multe ori stări reale de lucruri, Jan Tinbergen ajunge la o serie de concluzii verificate de viaţă. În acelaşi timp, impresionat de multitudinea şi gravitatea problemelor nesoluţionate, el este dominat în mare măsură de ideile instituţiilor supranaţionale, interstatale, cu caracter mondial, care să asigure o „planificare" şi o „administrare" unitară. „Realizarea sistemului de planificare şi administrare mondială impune un transfer conştient al puterii — cu siguranţă un transfer treptat, de la statul naţional către organizaţia mondială. Organizaţia poate deveni eficientă şi clar orientată numai după ce acest transfer a avut loc" [5]). Conştient de reticenţele popoarelor faţă de o asemenea teză, el propune mai întîi gruparea unui număr de state. „Un organism de luarea deciziilor poate fi iniţiat de cîteva ţări care să-şi asume pe bază voluntară sarcina de deschizător de drum" [6]). Apoi, acest organism ar putea fi extins treptat la „Statele Unite ale Europei" sau la alte continente. Se înţelege de la sine ce ar însemna transpunerea în practică a unei asemenea „idei" la ţările europene sau chiar de pe alte continente, care au nivele diferite de dezvoltare, mărimi şi structuri diferite, sisteme social-politice diferite, tradiţii şi concepţii diferite. Neplăcut este că încercări de a copia teze din arsenalul marilor societăţi capitaliste în a defini conceptul de integrare se mai întîlnesc şi la unii „teoreticieni" din ţările socialiste care, e drept, abordează o semantică mai nuanţată, dar vizează elemente finale asemănătoare cînd apreciază că forţele de producţie de aici s-au dezvoltat atît de mult încît nu mai încap în graniţele naţionale, sau cînd încearcă o clasificare a acestora în graniţe reale şi formale.

Unii teoreticieni merg pînă acolo încît, invocînd internaţionalismul proletar, încearcă să explice că, în condiţiile socialismului, naţiunea şi-ar fi încheiat misiunea istorică. În aceste condiţii, susţin ei, apărarea independenţei naţionale, afirmarea statelor independente ar fi manifestări incompatibile cu internaţionalismul revoluţionar, cu spiritul solidarităţii în lupta pentru promovarea progresului social.

5) Jan Tinbergen, *Restructurarea ordinii internaţionale*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, p. 314.
6) *Ibidem*, p. 195.

Evidenţiind caracterul universal şi obiectiv al interdependenţelor dintre state, secretarul general al partidului nostru arată că: „... trăim într-o lume a interdependenţelor, într-o lume în care, prin forţa obiectivă a lucrurilor, pentru a putea progresa multilateral şi în ritmul favorizat de revoluţia ştiinţifică şi tehnică, fiecare naţiune, folosind la maximum resursele de care dispune, trebuie, în propriu-i interes, să dea şi să primească din tot ceea ce creează mintea şi mîna omului pretutindeni pe această planetă" [7]).

Încă Marx şi Engels, în *Manifestul Partidului Comunist*, evidenţiau, în condiţiile de la mijlocul secolului trecut, influenţa exercitată de extinderea capitalismului asupra relaţiilor dintre naţiuni. „În locul vechii izolări locale şi naţionale şi al satisfacerii necesităţilor cu produse proprii, se dezvoltă schimbul universal, interdependenţa universală a naţiunilor" [8]).

Rezultă, aşadar, că interdependenţa are o vechime mai mare. Ea înregistrează însă în anii noştri dimensiuni noi. Soluţionarea problemelor ridicate presupune însă nu sacrificarea intereselor statelor mici şi mijlocii în favoarea marilor puteri, ci asigurarea convieţuirii, cooperării, schimburilor economice pe principii calitativ noi, într-o ordine economică şi politică internaţională nouă.

O a doua tendinţă, de sens opus, priveşte procesul marilor mişcări revoluţionare consacrate, în ultimele 3—4 decenii, dezvoltării şi consolidării independenţei

7) Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Ed. Politică, 1971, p. 213.
8) K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol 4, Bucureşti, Ed. Politică, 1963, ediţia a II-a, p. 470.

statelor. În raport cu revoluțiile socialiste, mișcarea de eliberare națională, transformările interne cu caracter progresist din numeroase țări industrializate reprezintă o trăsătură definitorie, preocuparea constantă a statelor pentru afirmarea liberă și independentă, de sine stătătoare a fiecărei națiuni. În fapt, din cei 160 de membri ai O.N.U., peste 100 au apărut pe harta politică a lumii în ultimele decenii.

Deși și-au cucerit independența politică, majoritatea statelor au încă probleme legate de consolidarea independenței economice. În același timp, o parte din aceste țări se confruntă cu greutăți mari determinate de structurile interne anacronice, de stadiul organizării statale și naționale. Mai mult, fostele metropole au lăsat nesoluționate probleme ale delimitării teritoriale, formării limbii și culturii proprii, ale unității etnice și naționale. Drept urmare, lupta pentru apărarea și consolidarea independenței se confruntă cu greutăți interne exprimate prin instabilitate politică, guvernamentală și, în același timp, cu ample probleme externe, între care conflictele interstatale, care antrenează uneori chiar mijloace militare.

Este necesar să observăm că apărarea independenței a constituit de-a lungul istoriei și constituie și în prezent stindardul luptei popoarelor pentru păstrarea ființei lor. Totodată, în zilele noastre, chiar în cadrul unor structuri integraționiste, forțele progresiste desfășoară o luptă intensă pentru apărarea independenței naționale. Chiar și marile puteri, cînd abordează problema integrării, au în vedere apărarea independenței lor și afectarea doar a altor state.

Lupta pentru independență străbate miezul unor ample analize ideologice, al dezbaterilor din cadrul organismelor internaționale cu caracter guvernamental sau neguvernamental, constituind liantul a numeroase acțiuni naționale și cunoscînd, în egală măsură, un amplu discurs ideologic.

II. Afirmarea forțelor progresiste și recrudescența forțelor reacționare

Pe fondul celor două tendințe contradictorii — adîncirea interdependențelor și lupta pentru independență — sînt puse în valoare alte perechi de procese cu caracter opus. Asistăm, spre exemplu, la afirmarea tot mai puternică a forțelor progresiste, revoluționare, care răspund cursului real al istoriei contemporane. Avem în vedere afirmarea socialismului, orînduire socială care a creat cadrul promovării accelerate a progresului și civilizației, dezvoltării multilaterale și afirmării tot mai depline a personalității umane. Dimensiunile țărilor socialiste sînt reflectate și de faptul că acestea cuprind aproape 25 la sută din suprafața globului, peste o treime din populația terei și realizează circa 40 la sută din producția industrială mondială.

În același timp, superioritatea noii orînduiri este atestată de opțiunea unui mare număr de popoare din rîndul celor recent eliberate pentru calea necapitalistă sau pentru calea socialistă de dezvoltare. De asemenea, asistăm la afirmarea mișcării comuniste și muncitorești. Față de 13 partide comuniste cu 450 de membri, cît menționează statisticile pentru anul 1915, în prezent asemenea detașamente de avangardă activează în peste 100 de țări, înrolînd circa 75 de milioane de comuniști. În numeroase state, inclusiv în cele capitaliste dezvoltate, între care Italia, Franța, Japonia, orientarea unei mari părți din electorat spre programele acestor partide evidențiază autoritatea și priza în mase a comuniștilor. Totodată, în unele state, bunăoară San Marino, Finlanda, Islanda, reprezentanții partidelor comuniste participă la activitatea guvernamentală. O autoritate crescîndă înregistrează partidele comuniste din Spania, Portugalia și din numeroase alte țări.

Activizarea mișcării comuniste este însoțită de amploarea mișcării muncitorești. De pildă, activitatea grevistă prezintă noi dimensiuni cantitative și calitative. Dacă în urmă cu un deceniu și jumătate participau

anual la acțiunile greviste circa 10 milioane de oameni, numărul acestora depășește astăzi 50 de milioane ; totodată, dacă cu două decenii în urmă la mișcarea revendicativă erau prezenți îndeosebi muncitori, structura participanților îmbracă acum o cromatică nouă, incluzînd, deopotrivă, mici producători, funcționari, mase țărănești : de asemenea, dacă pînă nu de mult acțiunile vizau, cu precădere, problemele economice, de astă dată pe lista revendicărilor figurează prioritar cerințe de ordin social, dar mai ales politic (de politică internă și internațională).

Pe de altă parte, se înregistrează o recrudescență, a forțelor reacționare care se opun progresului general al omenirii, boicotează activitatea partidelor comuniste și muncitorești, a organizațiilor progresiste, promovează teze și acțiuni repudiate de istorie. Stau mărturie în acest sens : reactivizarea unor cercuri de nuanță neofascistă, îndeosebi în țările capitaliste dezvoltate economic, atît în Europa, cît și pe alte continente ; extinderea îngrijorătoare a manifestărilor teroriste care, indiferent de justificarea prezentată, constituie cea mai flagrantă metodă de încălcare a libertății și securității umane. Ideologia acestor cercuri are la bază tezele eugeniste practicate de nazism, sistemul răfuielilor directe care ignoră cadrul juridic și determină sacrificarea demnității umane. Finanțarea lor de către marele capital dovedește convergența intereselor retrograde împotriva progresului general al omenirii, ca și preocuparea pentru a contracara evoluția și afirmarea forțelor revoluționare, înaintate. Atentatele din Italia, Spania, Portugalia etc. dovedesc că această practică are loc mai ales acolo unde forțele înaintate se află în plin proces de afirmare.

În strînsă legătură cu adîncirea interdependențelor și luptei pentru independență, a afirmării forțelor progresiste și recrudescenței forțelor reacționare, au loc astăzi în lume tendințe de reîmpărțire a sferelor de influență, de dominare a țărilor mici și mijlocii de către marile puteri, ca și accentuarea eforturilor pentru afirmarea

liberă a popoarelor. „Pe baza analizei materialist-dialectice și istorice a dezvoltării sociale — se arată în Raportul la Congresul al XII-lea al P.C.R. — se poate spune că în viața internațională s-au conturat tot mai puternic două tendințe diametral opuse. Pe de o parte, s-a manifestat tendința spre menținerea sferelor de influență și dominație, spre o nouă reîmpărțire a acestora, iar pe de altă parte, tendința de a se pune capăt politicii imperialiste de forță și dictat, a sferelor de influență, de a se asigura afirmarea independentă a tuturor națiunilor lumii, destinderea și pacea" [9]).

Sîntem martorii unei perioade de accentuare a cursei înarmărilor, care afectează anual peste 425 de miliarde de dolari din bugetele statelor. În multe țări, ritmul creșterii cheltuielilor militare devansează ritmul creșterii economice ducînd la înrăutățirea situației maselor populare. Drept urmare, s-a acumulat un volum de arme, și mai ales arme nucleare, care pot distruge omenirea de mai multe ori.

Contrar acestor procese au loc manifestări de amploare consacrate dezarmării generale și, în primul rînd, dezarmării nucleare, lichidării focarelor de război, promovării unor zone denuclearizate, a unor zone ale păcii și bunei înțelegeri.

Împotriva încercărilor întreprinse de marile puteri pentru ingerințe în viața unor state se ridică glasul popoarelor care militează neabătut pentru dezvoltarea lor liberă și independentă.

Confruntarea ideologică contemporană reflectă în cea mai mare măsură aceste procese contradictorii. Pe de o parte, asistăm la proliferarea ideologiilor reacționare, iar pe de altă parte, la afirmarea ideologiei care pornește de la studierea proceselor și fenomenelor actuale de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric.

Cursa înarmărilor, intervențiile în treburile interne ale altor state, afectarea independenței este însoțită de

9) Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al* P.C.R., Ed. politică, București, 1979, p. 60.

o amplă activitate ideologică finanțată de cercurile reacționare, militariste, care încearcă să justifice crima, eugenia, distrugerea ființei umane, a moștenirii lăsate de generațiile trecute, a tezaurului creat de generațiile actuale. În același timp, însă, este promovat un sistem ideologic robust care, de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, argumentează posibilitatea progresului general al omenirii. Fără îndoială, în această direcție merite deosebite au Marx, Engels, Lenin care, pe baza unei preluări critice a valorilor create de generațiile trecute și a interpretării proceselor specifice epocii lor, au creat un sistem ideologic permanent receptiv la tot ceea ce este nou. Între meritele de prestigiu ale clasicilor un loc distinct îl ocupă capacitatea acestora de a fi înțeles caracterul deschis al noului sistem ideologic, faptul că acesta va trebui îmbogățit continuu, pe măsura creșterii capacității umane de interpretare a proceselor și fenomenelor naturale și sociale.

Trebuie să observăm și în acest cadru că unul din marile merite ale lui Marx, pe lîngă detașarea lui puternică față de Hegel, constă nu în descoperirea materialismului sau a dialecticii, care au fost puse în valoare de gîndirea umană cu multe secole în urmă, ci în capacitatea generală de a fi înțeles faptul că complexitatea vieții economice, sociale, politice nu poate fi încorsetată într-un sistem ideologic finit. Însuși Marx arăta la vremea lui că dacă tot ceea ce a elaborat va fi „transformat" în marxism, înțelegînd prin aceasta un sistem finit, atunci „eu nu sînt marxist". Este zugrăvită aici concepția de înaltă ținută științifică, de largă respirație ideologică a celui care a fondat noua știință despre societate. Ducînd mai departe această idee, Lenin arăta că „teoria lui Marx nu reprezintă cîtuși de puțin ceva încheiat și intangibil, că ea a pus doar piatra unghiulară a acelei științe pe care trebuie s-o dezvoltăm mai departe în toate direcțiile, dacă nu vrem să rămînem în urma vieții[10]). Pornind de la asemenea cerințe legice, obiective, partidul nostru a întreprins și întreprinde o intensă activitate consacrată studierii proceselor și fenomenelor contemporane și, de pe poziția marxistă, a clasei muncitoare, își aduce o inestimabilă contribuție la dezvoltarea și îmbogățirea gîndirii materialist-dialectice.

„Marx și Engels — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — au creat socialismul științific, teoria revoluționară despre lume și viață. Marx nu a pretins vreodată ca această teorie să se numească marxism și, fără îndoială, el ar fi și astăzi împotrivă ca socialismul științific să-i poarte numele. Tot astfel, după cum se știe, Lenin a adus o contribuție deosebit de importantă la dezvoltarea socialismului științific; dar el nu a cerut ca socialismul să se numească leninism" [11]).

Or, după cum este știut, în prima jumătate a secolului nostru i s-a atribuit sistemului ideologic nou, înaintat, denumirea de marxism-leninism, asta și ca o apreciere a aportului celor doi corifei. Din nefericire, admițînd noua denumire, s-a considerat în fapt închis acest sistem ideologic și orice încercare de îmbogățire a lui a fost taxată drept revizionism.

În consecință, s-a stimulat procesul de dogmatizare a activității unor partide comuniste și muncitorești, de etichetare a celor care nu s-au lăsat încorsetate. În același timp, asemenea practici au generat mari pierderi atît în mișcarea comunistă, cît și în viața științifică. Este suficient să ne amintim de situația prin care au trecut unele partide din țările capitaliste, divizarea unui mare număr dintre ele sau implicațiile pe care le-a avut asupra societății noastre ignorarea ani de-a rîndul a descoperirilor impuse, spre exemplu, de genetică și cibernetică. Apoi, trecînd uneori peste realități, s-a încercat încorsetarea legilor economico-sociale pe seama unor decizii administrative. Bunăoară, vreme îndelungată s-a

10) V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4, București, Ed. pol. 1961, p. 177—178.

11) Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat, 3 august 1978*, București, Ed. politică, 1978, p. 39.

susţinut inexistenţa contradicţiilor în socialism, deşi viaţa le-a confirmat chiar ca o sursă de progres, dovedindu-se şi posibilitatea transformării acestora în contradicţii antagoniste atunci cînd nu sînt sesizate şi soluţionate la timp. Totodată, s-a suprapus o perioadă de timp diviziunea socialistă a muncii, diviziunii internaţionale. Or, este ştiut că astăzi ţările capitaliste industrializate deţin peste 50 la sută din comerţul mondial, iar cele socialiste mai puţin de o cincime. În plus, o parte din schimburile ţărilor socialiste cu cele în curs de dezvoltare trec tot prin statele capitaliste. În aceste condiţii, se înţelege de la sine necesitatea studierii atente a legilor care guvernează piaţa mondială, cît şi cerinţa luării în consideraţie a funcţiilor acestora. Iată de ce Consfătuirea de la Berlin, care a abordat problematica afirmării libere, independente, de sine stătătoare a fiecărui partid, a stimulat procesul de dedogmatizare, deşi nu au fost lichidate definitiv tarele trecutului, în prezent reeditîndu-se practici mai vechi.

Este locul să subliniem cu tărie faptul că operele lui Marx, Engels, Lenin constituie lucrări fundamentale, de referinţă, care servesc analizei societăţii umane de pe poziţii ştiinţifice. Astăzi nu este lucrare capitală, indiferent de poziţia şi originea autorului, care să nu facă referiri la aceste opere de bază. În acelaşi timp, însă, numeroşi ideologi, conştienţi de forţa şi vitalitatea tezaurului gîndirii materialist-dialectice, ca şi a cursului istoriei spre lichidarea capitalismului şi promovarea unei noi orînduiri, socialismul, pun în circulaţie „noi" teze şi idei în vederea perpetuării stărilor anacronice, supramăririi stărilor actuale sau a unor critici marginale, parţiale, unilaterale, la adresa capitalismului.

Încercînd o apologie a orînduirii capitaliste, a societăţii de consum, justificarea crizelor sectoriale, abaterea atenţiei maselor populare de la problemele de fond ale vieţii contemporane, în ultimul deceniu au fost puse în circulaţie numeroase teorii care critică sistemul actual, evidenţiind îndeosebi incapacitatea statului capi-

talist pentru soluţionarea marilor probleme, dar elimină posibilitatea aplicării tezelor marxiste, aducînd în cîmpul vizual teorii şi concepţii utopiste, iraţionaliste, anarhiste, reacţionare. Am putea înscrie în acest cadru „Noua stîngă" sau şcoala de la Frankfurt, iar pe plan economic „Şcoala de la Chicago" etc. În ceea ce priveşte „Noua dreaptă", unii din reprezentanţii săi ajung la concluzii retrograde, inspirate din doctrinele rasiste, fasciste, aşa cum rezultă şi din studiul prof. dr. L. Grünberg publicat în acest volum.

Despre „Şcoala de la Frankfurt" s-au scris numeroase aprecieri. Concepţia acesteia constă, aşa cum este ştiut, în suprasolicitarea revoltei intelectuale din anii '68, explicată prin condiţiile particulare de socializare în „subculturile eliberate de constrîngerea economică imediată, unde moştenirea moralei burgheze şi a variantelor sale mic burgheze şi-a pierdut funcţia, în aşa fel încît formarea în vederea activităţii raţionalizate, în funcţie de un scop nu mai implică fetişizarea acestei activităţi" [12]). Î nfapt, noua stîngă ne apare ca „o mişcare intelectuală revoltată de un sistem social în stare să raţionalizeze pînă la paroxism fiecare dintre subsistemele sale, dar inapt să-şi dovedească raţionalitatea globală, mişcare care cel puţin în formele sale actuale, nu a izbutit să depăşească sectarismul şi izolarea politică, negăsind o cale de acces spre nevoile reale ale clasei muncitoare" [13].

„Noua dreaptă" îşi prezintă tezele în cadrul a cîtorva cluburi, studii şi reviste din Franţa, dar ieşirea ei în lumea ideologică are loc în vara anului 1979, în urma decernării premiului pentru eseu al Academiei franceze scriitorului Alain de Benoist, unul dintre principalii animatori ai şcolii, pentru cartea „Vu du droite"

12) J. Habermas, *Thesen zur Theorie der Sozialisatem,* apud H. Dahmer, Wilhelm Reich, *Freud, Marx,* în „Les Temps Modernes", nr. 314—315, sept.—oct., 1972.

13) V. Tismăneanu, *Noua stîngă şi Şcoala de la Frankfurt,* Ed. politică, Bucureşti, 1976, p. 17.

(Văzut de la dreapta). Apelînd la unele descoperiri ştiinţifice, „Noua dreaptă" încearcă să elaboreze un model ideologic care vizează cucerirea puterii culturale, susţinînd drept idei de fond antiegalitarismul, elitismul, cultul ierarhiei sociale, autarhia rasială, izolaţionismul european dar, mai ales, anticomunismul şi întoarcerea la cultura indo-europeană. Definind „Noua dreaptă", principalul ei animator arată că aceasta constituie : „Un ansamblu mai degrabă informal de grupuri de studii, de asociaţii culturale, de ziare şi reviste de idei ai căror promotori au întreprins, încă de mai mult de 10 ani, într-o manieră sistematică şi, totodată, programatică încercarea de a pune la punct un corpus ideologic, cît mai coerent posibil, care nu se confundă nici cu ideologiile la modă, adesea cantonate de stînga sau de extremă stîngă şi aproape întotdeauna egalitare, nici cu vechii demoni ai vechii drepte : indiferenţa faţă de practica teoretică, rigiditatea mentală, excluderea celuilalt, fantasma autoritate, prejudecăţi xenofile, tentaţii totalitare sau rasiste, pasiune pentru embleme, ordine morală" [14]).

Valoarea şi aderenţa maselor la acest concept este exprimată cu claritate de faptul că singura formaţie politică care îşi însuşeşte doctrina „Noii drepte" este Partidul Forţelor Noi, partid neofascist, componentă a alianţei partidelor neofasciste din Europa, repudiate de orice gîndire progresistă.

În domeniul ştiinţelor economice, o nouă mişcare ideologică, cu caracter neoliberal, se conturează în S.U.A., pe care am putea s-o denumim „Şcoala de la Chicago", înglobînd aici mai multe curente, între care pe cel „monetarist", al „capitalului uman", al „drepturilor pentru proprietate" şi „Public Choice". În timp ce curentul „monetarist" vizează în principal rolul dolarului şi al altor valute în cadrul crizei economice din ultimii ani, teoria „capitalului uman" consideră că

14) Alain de Benoist, *Ce que nous disons*, Le monde, 29 septembrie 1979, pag. 2.

cheltuielile pentru educaţie, pregătire profesională, sănătate sînt identice investiţiilor fizice ale întreprinderilor ; mişcarea „drepturilor de proprietate" analizează evoluţia capitalismului de la începuturi pînă în prezent şi concluzionează că întreprinderea particulară, proprietatea individuală este aceea care oferă maximum de garanţie şi eficacitate în comparaţie cu firma publică care este sortită eşecului, iar „Public Choice" urmăreşte în principal să evidenţieze cum se repartizează veniturile de stat, cînd şi cum se folosesc banii statului, pentru a demonstra inconsistenţa acestuia.

Încercările acestor mişcări se identifică, pe plan ştiinţific, cu încercările de reînnoire a teoriei microeconomice neoclasice împotriva tezelor lui Keynes, care susţine dirijarea macroeconomiei ce nu a mai rezistat crizelor din anii noştri. Pe plan ideologic, aceste curente caută să zdruncine concepţiile clasice ale gîndirii liberale, iar pe plan politic încearcă să susţină că toate inegalităţile şi vicisitudinile societăţii capitaliste sînt datorate nu excesului de capitalism, ci insuficienţei de capitalism, admiţînd necesitatea unui proces, dar care ar trebui intentat nu orînduirii, ci statului, evidenţiind caracterul anarho-capitalist, denumire revendicată de către unii din liderii lor, cum este David Friedman.

Un rol conciliant îl prezintă, peste aceste şcoli, Herbert Giller care afirmă că „...în vest nu există nici un sistem de idei echivalent cu materialismul dialectic, dar caracterul absolut al acestuia i-a permis să-l supună unei critici profunde şi pe această bază să elaboreze un nou model pe care l-a numit „Filosofia unificării" [15]). Autorul apreciază inconsistenţa materialismului dialectic şi elaborează o teorie globală în cadrul căreia spiritul, în raportul spirit-materie, are un caracter dominant. El pretinde că autoritatea materialismului dialectic abia acum va fi zdruncinată cînd i se opune „Filozofia unificării", un model global închegat care, opunîndu-se comunismului, oferă o altă cale mai realistă.

15) Herbert Giller, *Zum Dialektischen Materialismus, Kritik und Konstruktion Alternative*, Wien, Ed. Noue Mitte, 1976.

Trecînd în revistă doar unele „școli" și „curente", în jurul cărora s-a făcut și se face multă publicitate în ultimii ani, dorim să exprimăm, în egală măsură, viabilitatea materialismului dialectic, încercările unor ideologi de a muta obiectul de analiză asupra capitalismului spre elemente marginale, secundare, caracterul protestatar care se degajă din cele mai multe din aceste analize, necesitatea de a veghea asupra oricăror încercări de denaturare a socialismului științific, cît și obligația de a îmbogăți acest tezaur cu noi teze și idei pe măsura progresului științific și social.

Cu unele dintre aceste curente ideologice nemarxiste contemporane, este necesar să se poarte un dialog constructiv și principial ; cu altele, însă, care se plasează pe poziții anticomuniste, retrograde nu este posibil dialogul, impunîndu-se o confruntare ideologică fermă, intransigentă, demascarea și încriminarea poziției lor reacționare, antiumaniste.

III. Principalii factori care impun dezvoltarea și îmbogățirea gîndirii materialist-dialectice

Analiza economico-socială și politică efectuată de clasici a avut în vedere o anumită perioadă istorică. În zilele noastre au apărut însă numeroase procese și fenomene noi și, în același timp, a sporit capacitatea umană de cunoaștere.

Numeroase procese nu au fost cunoscute în vremea lui Marx, Engels, Lenin. Astfel, s-au accentuat implicațiile revoluției științifice și tehnice, s-a destrămat sistemul colonial al imperialismului, revoluția socialistă a învins în cea mai mare parte în țări cu nivel redus și mediu de dezvoltare economică, s-a conștientizat caracterul limitat al resurselor minerale, un mare număr de probleme tind să îmbrace caracter global, mondial. În același timp, omul a pătruns tot mai puternic în tainele naturii, atît pe planul microcosmosului, îndeosebi în intimitatea nucleului și a celulei biologice, cît și pe planul macrocosmosului. Creșterea capacității de

cunoaștere umană atrage după sine necesitatea și posibilitatea îmbogățirii sistemului ideologic al materialismului dialectic și istoric. Încă Engels arăta că „cu fiecare descoperire epocală în domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma" [16]).

Problemele noi care au apărut în anii noștri presupun nu revizuirea marxismului, ci îmbogățirea lui cu tezele impuse de viață. „O condiție esențială a succesului în lupta fiecărui partid — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — este călăuzirea fermă după concepția materialismului dialectic și istoric, după socialismul științific și gîndirea clasicilor marxism-leninismului. În același timp, trebuie înțeles că trăim în altă epocă istorică și că aceasta impune o abordare nouă a problemelor fundamentale ale dezvoltării sociale" [17]).

Ignorarea acestora ar putea duce la încetinirea progresului general al societății umane creînd acesteia grave prejudicii. Realitățile reclamă de la sine necesitatea ca partidele comuniste și muncitorești, pe baza studierii proceselor și fenomenelor actuale, să îmbogățească tezele generale ale socialismului științific, punînd astfel în valoare caracterul deschis al sistemului nostru ideologic și capacitatea umană de a-l îmbogăți.

În același timp, se evidențiază faptul că, împotriva cursului general al istoriei, împotriva celor mai elementare realități, apar numeroase încercări de ponegrire, de denaturare a tezelor generale ale socialismului științific. Adeseori, sub ambalaje de cromatică atrăgătoare, își fac loc teorii ca cele privind dezideologizarea și depolitizarea vieții sociale extinzînd incapacitatea de a explica stările conflictuale și de criză din lumea capitalistă la ansamblul societății omenești.

Denaturînd stările reale de lucruri, unii teoreticieni alunecă pe panta negării totale a marxismului susținînd fie „moartea" acestuia, fie criza prin care ar trece.

16) Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, Buc., Ed. pol., 1965, pag. 278.
17) Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R.*, Ed. politică, București, 1979, pag. 116.

Dacă prin criza unei teorii, a unui sistem de gîndire înţelegem — aşa cum sublinia recent Radu Florian [18]) — falsitatea ideilor şi interpretărilor sale, incapacitatea cognitivă reală a aparatului conceptual cu care operează, inadecvarea sa în raport cu obiectul investigaţiei sale şi nu greutăţile ce pot să apară în procesul cunoaşterii, atunci tezele şi ideile gîndirii materialist-dialectice şi istorice continuă să se afirme ca singura interpretare ştiinţifică a dezvoltării materiale şi existenţei sociale. Concludent în acest sens este faptul că numeroşi nemarxişti sau antimarxişti, printre care R. Aron şi alţii, recunosc fertilitatea ştiinţifică a ideilor şi tezelor materialist-dialectice şi istorice şi mai ales a metodelor de analiză şi interpretare ca principală soluţie eficientă confirmată de viaţă. Aceasta solicită, în condiţiile circulaţiei libere a ideilor, studierea atentă a fiecărei teze, raportarea la condiţiile concrete evitînd astfel etichetarea preconcepută şi, în acest cadru, apărarea şi dezvoltarea cuceririlor de preţ puse în slujba progresului omenirii.

Argumentînd cu mijloace ştiinţifice, susţinute de viaţă, caracterul deschis al sistemului ideologic bazat pe studierea materialist-dialectică a societăţii omeneşti, Partidul Comunist Român îşi fundamentează întreaga activitate pe cerinţele legilor generale ale socialismului ştiinţific. În acelaşi timp, pe seama valorificării experienţei proprii şi a altor partide, a studierii mişcării proceselor şi fenomenelor contemporane, a tendinţelor în devenirea lor, el şi-a adus şi îşi aduce o apreciabilă contribuţie la îmbogăţirea gîndirii materialist-dialectice. Stau mărturie în acest sens contribuţiile la definirea stadiilor şi etapelor de dezvoltare a ţării, în cadrul cărora un loc distinct îl ocupă conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată, orientările în procesul dezvoltării forţelor de producţie pe seama primării efortului propriu ca element realist şi de independenţă, caracterul dinamic în stabilirea optimului dintre acumulare şi consum, modul de repartiţie a industriei în teritoriu, transformarea şi modernizarea agriculturii şi a celorlalte ramuri.

Un loc important în activitatea teoretică şi practică a partidului nostru îl ocupă studierea şi perfecţionarea mecanismului economic, perfecţionarea sistematică a cadrului democratic, juridic şi organizatoric, asigurarea condiţiilor reale pentru creşterea gradului de participare a maselor la actul istoric de edificare a noii societăţi. De asemenea, contribuţii importante aparţin Partidului Comunist Român în definirea rolului, locului şi direcţiilor de acţiune ale factorilor de suprastructură — a partidului, statului şi naţiunii. În acelaşi timp, se bucură de o tot mai largă audienţă tezele formulate de România în definirea epocii contemporane şi a raportului de forţe, a necesităţii democratizării relaţiilor internaţionale şi instaurării unei noi ordini economice şi politice internaţionale.

Tezele, legităţile şi categoriile puse în valoare în această perioadă îşi găsesc o temeinică fundamentare în Programul adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R., în documentele aprobate de celelalte forumuri supreme ale partidului, în operele tovarăşului Nicolae Ceauşescu. În acelaşi timp, ele se întruchipează în realizările poporului român atît pe planul dezvoltării economice şi sociale, cît şi al îmbunătăţirii structurilor interne care determină o calitate nouă, superioară a muncii şi vieţii. Este locul să menţionăm vigurozitatea şi capacitatea de a fi întreprins numeroase acţiuni înainte ca pe plan mondial să fi avut loc procesul de conştientizare şi problematizare a lor. Menţionăm în acest sens, între altele, primatul în sublinierea caracterului limitat al resurselor minerale şi acţiunilor întreprinse pentru gospodărirea lor raţională, măsurile consacrate politehnizării învăţămîntului şi legării lui de cerinţele concrete ale vieţii, dezvoltării cercetării ştiinţifice fundamentale şi aplicative, promovării unor structuri democratice noi care determină angajarea poporului în tripla calitate de

18) Radu Florian, *Există o „criză" a marxismului?*, „România literară", nr. 1, 1980, pag. 19.

proprietar, producător și beneficiar al tuturor bunurilor materiale și spirituale.

Realismul măsurilor întreprinse este confirmat și de faptul că, numai în ultimii 15 ani, a crescut capacitatea industrială a țării de 5,7 ori, producția agricolă de 4,8 ori, venitul național de 3,6 ori, România înscriindu-se printre țările cu una din cele mai dinamice creșteri economice din lume. Politica de industrializare, de modernizare a agriculturii și a celorlalte ramuri a permis ca, în anii construcției socialiste, să se realizeze noi locuri de muncă pentru mai bine de jumătate din populația activă a țării. La rîndul ei, politica pe planul instrucției a determinat generalizarea învățămîntului de 10 ani și pregătirea trecerii la generalizarea școlii de 12 ani, după cum politica repartizării forțelor de producție în teritoriu asigură ridicarea la viața economică a tuturor localităților. În acest fel, superioritatea orînduirii noastre este confirmată și de faptul că nu numai că proclamă drepturi egale pentru toți cetățenii patriei, dar și acționează pentru a crea condiții egale de afirmare întregului popor.

Apare astfel cu claritate unitatea dintre activitatea teoretică și cea practică a partidului nostru, forța cu care militează pentru cunoașterea tezelor generale ale socialismului științific, a spiritului operelor lui Marx, Engels, Lenin și aplicarea lor creatoare la condițiile actuale ale țării și ale epocii, capacitatea de apărare împotriva tendințelor de dogmatizare sau denigrare, cît și travaliul pentru îmbogățirea și dezvoltarea sistemului nostru ideologic aflat în plină afirmare și confirmare.

În ultimele două decenii P.C.R. a manifestat un larg spirit creator în abordarea și interpretarea fenomenelor social-politice naționale și internaționale, o permanentă receptivitate, deschidere față de ceea ce este nou în gîndirea progresistă contemporană, în mișcarea muncitorească și comunistă mondială, contribuind substanțial la îmbogățirea patrimoniului socialismului științific, într-un plan mai larg a gîndirii revoluționare din epoca contemporană.

Totodată, partidul comuniștilor români, întregul front ideologic din țara noastră au un aport participativ remarcabil la confruntările de idei din lumea contemporană, la combaterea argumentată a ideologiei burgheze cu diversele sale variante, la afirmarea forței de înrîurire și a veridicității teoriei marxiste revoluționare.

FILOZOFIA ŞI FURIA ANTI-FILOZOFICĂ ÎNTR-O LUME ÎN CRIZĂ

„Filozofii au interpretat lumea numai în chip diferit; problema este de a o transforma".

K. MARX

Legătura dintre filozofie şi „transformarea lumii", adică a societăţii, a omului, a relaţiilor sale cu colectivitatea şi cu mediul său obiectual (natura, natura socializată şi ambianţa de lucruri create de om, universul artifact-ului, al artificialului) explică de ce *controversa asupra filozofiei şi asupra funcţiei sale umane* ocupă o poziţie centrală în lupta de idei, în confruntările ideologice contemporane.

Independent de opţiunile politice şi ideologice, cu toţii sîntem de acord că „lumea" şi odată cu ea condiţia umană sînt angajate într-una din transformările cele mai profunde, complexe şi accelerate din cîte se cunosc. La fel de evidentă este şi constatarea că radicalitatea acestor mutaţii se manifestă într-un context istoric caracterizat printr-o mare densitate şi amplitudine de tensiuni şi conflicte, care, datorită forţelor imense ce se confruntă şi modurilor de distrucţie, tehnologiilor letale disponibile, precipită polarizarea contradicţiilor în alternative existenţiale extreme: viaţă (uneori redusă la simplă supravieţuire) şi moarte, barbarie şi umanizare...

Ne-am obişnuit să spunem, cu dezinvoltura cu care anunţăm că „afară plouă", că lumea se află în criză. Ne-am instalat în criză — de sistem, de civilizaţie, criză revoluţionară — ca într-un mediu nu numai cotidian, dar şi banal.

Această banalizare a crizei şi a crizelor este poate unul din semnele cele mai îngrijorătoare ale demisiei intelectului de la interogarea, radicală şi aspră, asupra

legitimităţii raporturilor de putere care au dat naştere unei dominaţii prin ameninţare cu moartea şi monopol asupra morţii (a tehnologiilor de distrucţie, dar şi de manipulare a acestora). Probabil în această direcţie va trebui să adîncim şi reflecţia asupra condiţiei umane: nu ca o meditaţie asupra morţii, ci, dimpotrivă, o meditaţie asupra transformării morţii firesti (în ordine biologică) în moarte nefirească: moartea lentă prin muncă intensivă şi otrăvirea mediului înconjurător, prin generalizarea şi permanentizarea morţii şi a ameninţării cu *moartea produsă pe scară industrială* şi rentabilă pentru proprietatea capitalistă, privată sau de stat: războaiele, lagărele de exterminare, accidentele, foametea şi bolile endemice, mizeria absolută...

Semnele de alarmă n-au lipsit nici în ultima vreme: în 1961, martinichezul Frantz Fanon denunţă starea sub-umană a colonizaţilor şi decolonizaţilor condamnaţi la chinurile infernului [1]); economistul suedez Gunnar Myrdal publică, în 1968, *Asian Drama: An Inquiry Into the Poverty of Nations*, inaugurînd *economia politică a sărăciei*; în plină euforie a „societăţii abundenţei", Herbert Marcuse publicase un viguros rechizitoriu al civilizaţiei capitaliste a „alienării totale" [2]); de decenii, publicaţiile anuale ale S.I.P.R.I. — Institutul internaţional de studii asupra păcii de la Stockholm — dezvăluie imensitatea investiţiilor în înarmare şi *permanentizarea* războaielor „locale" sau „regionale"... Emma Rotschild se întreba nu de mult dacă nu cumva am intrat într-o perioadă de exterminare deliberată a popoarelor subdezvoltate [3]), iar Ernest Mandel conchide categoric: „Datorită gravităţii crizei sistemului, acumulării armelor de distrugere masivă şi datorită emergenţei unor tendinţe iraţionale, patologice, de dispreţ şi ură faţă de om în rîndurile claselor posedante şi ale unei părţi a ideologilor şi politicienilor aflaţi în servi-

1) *Les damnés de la Terre*, Maspero, Paris, ed. din 1979.
2) *One-dimensional Man*, Boston, 1964.
3) „The Economics of Starvation" — economia morţii prin foamete — în *International Herald Tribune*, 12 şi 13 ianuarie 1977.

ciul acestora, criza actuală confruntă omenirea cu o versiune apocaliptică a dilemei : „socialism sau barbarie", „supraviețuire sau nimicire colectivă" [4]).

Rezultantă a efectelor cumulate ale secolelor de dominație capitalistă, criza actuală se caracterizează prin *mondializare*, acționînd pretutindeni ca factor de frînare sau blocare a altor tipuri de dezvoltare decît cea capitalistă, prin *circularitate*, constînd în faptul că soluțiile parțiale devin din ce în ce mai inoperante, soluțiile sînt la fel de interdependente, cum sînt și relațiile interstatale, intereconomice, interumane. Această interdependență a fost sesizată prin referire și enumerare a unor probleme mondiale, dar nu s-a accentuat caracterul sistemic al acestor interdependențe asimetrice, ce se reproduc pe scară lărgită, manifestînd tendințe de conservare a structurilor instituite în raporturile de forțe economice, politice, militare și culturale. Ori, această reproducție a „echilibrului" actual al terorii, reproduce și factorii generatori de contradicții, decalaje, tensiuni și conflicte, provocînd menținerea unei structuri mondiale de „dezvoltare divergentă" (cum arată A. Barrère, *Le développement divergent*, Economica, Paris, 1978), producînd și reproducînd, la un pol — avuția, la celălalt — mizeria. În aceste condiții — cum constată raportul recent întocmit sub conducerea lui Willy Brandt —, „restructurarea mondială a relațiilor Nord-Sud a devenit... egală în importanță cu a contracara pericolele cursei înarmărilor" [5]). Fără îndoială, are dreptate W. Brandt atunci cînd scrie : „nu trebuie renunțat la speranța că problemele create de oameni pot fi soluționate de oameni" (p. 10). Soluțiile însă nu sînt ușoare, tocmai din cauza circularității amintite : orice încercare de soluționare a *unei* probleme presupune și soluționarea altora. Un singur exemplu : reducerea cursei înarmărilor și crearea, prin aceasta, de

4) *La Crise 1974—1978*, Flammarion, Paris, 1978, p. 208.
5) *North-South, A Program for Survival*, M.I.T. Press, Cambridge, 1980, p. 9.

noi posibilități pentru investiții productive este și necesară și rezonabilă, dar realizarea ei implică restructurarea unor economii naționale — îndeosebi ale unor mari puteri — care și-au asigurat dinamismul creșterii economice tocmai prin activarea industriei de război și a celor pendinte. Un asemenea caracter circular al problemelor umane transformă adeseori imaginea de ansamblu a crizei și a ieșirilor posibile într-un *cerc infernal*. Este oare, din aceste motive, omul de astăzi „omul fără alternativă ?" — cum afirmă Leszek Kolakowski [6]). Sau are dreptate E. M. Cioran, că ne îndreptăm spre o „post-istorie", o ieșire din istorie, perspectivă în care „este legitim să ne întrebăm dacă omenirea, așa cum este ea, nu ar avea mai degrabă interesul să dispară chiar de pe acum, decît să se istovească în așteptare, expunîndu-se unei ere de agonie în cursul căreia ar risca să piardă orice ambiție, chiar și pe aceea de a dispare" [7]).

Mitului ideologic al „lipsei de alternativă" sau al „sfîrtecării" existențiale ar fi ușor să-i opunem mitul nu mai puțin îndoielnic al soluției unice, accesibile, imediate, neproblematice, apanaj al falsului optimism al proiecțiilor „à la minut" ale viitorului radios. Firește, nu filozofia — nici chiar cea inspirată din Marx — va soluționa problemele umanității actuale, ci *acțiunea socială*.

Cu toate acestea, teza lui Marx asupra interacțiunii dintre filozofie și transformarea socială radicală, revoluționară merită a fi regîndită în două direcții : pe de o parte, criza actuală, criză a societăților, dar și a condiției umane, pune în mod acut problema filozofiei și a legitimității sale, pe de altă parte, reflecția filozofică deschide perspective de înțelegere a crizei condiției umane care pot sugera *ieșiri* din criză pe care strategiile și politicile de dezvoltare nu le au în vedere de obicei decît cu totul colateral.

6) *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, München, 1976.
7) *Ecartelement*, Gallimard, Paris, 1979, p. 50.

În general, perioadele de criză sînt deosebit de favorabile mistificărilor, dar și demistificării.

Constatare întărită și de ultima carte a istoricului american Carl E. Schorke, dedicată vieții culturale vieneze de la sfîrșitul secolului trecut [8]). Criza Imperiului austro-ungar — desfășurată pe fondul crizei mondiale de trecere de la capitalismul liberal la imperialism — a fost însoțită (cum arătaseră, de altfel, și Toulmin și Hayek, cu cîțiva ani în urmă) de o efervescență spirituală în care s-au format și s-au afirmat personalități ce și-au pus amprenta asupra culturii secolului 20 : Freud, Wittgenstein, Schönberg, Kafka... Ei se angajaseră în demistificări necruțătoare, deși uneori porneau de la iluzii ideologice, alteori au devenit chiar puncte de plecare pentru noi mistificări. Exemplul lui S. Freud — analizat pe larg de Schorke — este semnificativ în această privință. Atitudinea lui Freud a fost marcată de decepția resimțită de generația sa față de generația „părinților" : promisiunea unei democrații liberale a fost abandonată în favoarea unui conservatorism miop, stupid, birocratic. Acest conflict *politic* dintre generații ar fi generat, prin sublimare și interiorizare, complexul psihanalitic al „revoltei împotriva Tatălui"... Interpretare ispititoare, chiar dacă argumentarea istoricului american pare întrucîtva prea liniară. În orice caz, exemplul este lămuritor. Avem o situație socială concretă, căreia îi corespunde o situație ideologică (decepția tinerei generații crescute în spiritul încrederii în democrația liberală față de practica instaurată de reprezentanții acelei ideologii, practică de denegare în fapt a valorilor proclamate). Trăirea *autentică* a acestei crize sociale și ideologice nu generase însă — la acel tineret burghez căruia îi aparținuse și Freud — inițiativa unei practici de contestare și transformare a realității repudiate, ci acesta se întoarce de la socialitate în lumea interiorității ; conflictul politic dintre generații se resoarbe într-un conflict la nivelul Eu-ului,

8) *Fin-de-siècle Vienna*, Knopf, New York, 1980.

super-ego-ului și al sine-lui, într-un conflict imaginar dintre Tată și Fiu, glisată la nivel sexual, erotic, intim și, totodată, ocult. Se naște astfel iluzia și mitul ideologic al primordialității conflictului Tată-Fiu amplasat pe plan sexual în raport cu cel dintre generații, desfășurîndu-se în cîmpul social și avînd o miză politică...

Reflecția asupra acelui moment de criză, premergător prăbușirii Imperiului austro-ungar, sugerează și căi de înțelegere a crizei mondiale actuale ce tinde să devină o *criză de civilizație* la nivel macrosocial și o *criză a condiției umane*, la nivelul persoanei.

În acest context devin interesante și considerațiile de filozofie, epistemologie ori metodologie a istoriei pe care le face Schorke pe marginea propriei sale lucrări. Găsim în acestea puncte de reper folositoare pentru sensul ideologic al confruntărilor actuale cu privire la *locul și rolul filozofiei în lumea de astăzi*.

„În anii 1930—1950 — spunea istoricul american —, cînd conștiința intelectualilor europeni și americani se formase sub impactul războiului, al revoluției, depresiunii, ascensiunii fascismului..., lucrările de istorie tindeau să fie centrate asupra crizelor. Dintre cele două coordonate clasice ale gîndirii istorice — schimbarea și continuitatea — prima schimbarea, îi atrăgea pe atunci pe istorici dintre care mulți fuseseră influențați de marxism, inclusiv eu însumi. Înțelesul istoriei părea a putea fi desprins cu mai mare limpezime din studierea perioadelor de criză, în cursul cărora forțele acționînd pe termen lung converg, se ciocnesc și se reordonează. Odată cu războiul rece și restabilizarea Europei, un alt punct de vedere, de multă vreme în gestație, s-a manifestat cu vigoare în gîndirea istorică, cu deosebire în Franța : cel ce pune accentul pe structurile stabile și durabile ale trecutului. În locul viziunii vulcanice asupra istoriei, proprie copilor crizei, noua istorie socială oferea o viziune înghețată asupra peisajului istoric... Atunci cînd istoricii se preocupă de „legile" științei sociale, de structurile antropologice, de „lectura" istoriei ca text", ei se inte-

resează mai mult de caracteristici sistemice decît de cele dinamice. Astfel, ei depreciază ori abandonează chiar studiul proceselor critice în cursul cărora societăţile se transformă. Acolo unde istoricii crizei şi ai mişcărilor conştiente nu întrezăreau continuităţile istorice şi culturale, noii istorici au tendinţa de a nu sesiza cataclismele şi de a subaprecia mişcarea" [9]).

Criza actuală solicită o gîndire în stare să depăşească ancorarea rigidă în fascinaţia continuităţilor sau în tentaţia de a absolutiza discontinuităţile.

Reflecţia cu privire la destinul filozofiei într-o lume în criză devine, prin logica internă a acestui punct de vedere, şi o reflecţie asupra crizei umanităţii în perspectivă filozofică.

Acest lucru e firesc. Căci, toate proiectele de transformare socială presupun explicit sau implicit, exprimă şi îşi propun să realizeze o concepţie despre lume — sau filozofică, dacă ea se vrea formulată în termeni conceptuali şi într-o perspectivă în centrul căreia să fie aşezată condiţia umană şi transformarea ei, emancipatoare revoluţionară. Aceasta, deoarece orice intenţie de schimbare, transformare, dezvoltare — revoluţionară sau nu — îşi găseşte legitimarea (motivarea raţională) şi calea inserţiei în „ordinea lucrurilor", în realitatea obiectivă, printr-o raportare a omului faţă de ambianţa în care se înscrie acţiunea sa şi urmările acesteia, exercitînd o acţiune inversă, securizantă sau ameninţătoare, asupra statutului său, asupra condiţiei sale.

Iată de ce există o *nevoie socială* de filozofie, adică de concepţie despre lume, exprimată în termeni conceptuali, în enunţuri compatibile cu cunoaşterea ştiinţifică şi prin conţinutul lor şi prin regulile sau instanţele de control pe care le respectă.

Condiţia precizată mai sus nu este satisfăcută însă de filozofia de catedră, filozofia aşa cum este ea practicată în multe instituţii de învăţămînt şi cercetare, ruptă de viaţă, speculativă sau apologetică. Caracterul

9) *Le Monde dimanche*, 22 iunie 1980.

speculativ al atitudinii filozofice — în sensul în care Marx considera ca atare filozofia burgheziei germane din vremea sa — constă în pretenţia de a imagina principii universale cu ajutorul cărora să se poată construi, independent de ştiinţă şi de practică, o imagine a lumii, încheiată, explicînd totul şi toate, un sistem închis şi absolut care — spre deosebire de cunoaşterea ştiinţifică — nu se preocupă de examenul critic al principiilor sale explicative şi metodologice. Iluzia speculativă de a fi mai presus de ştiinţă şi practică, crezînd că le poate „deduce" pe acestea din „principii" absolute, artificiale, se aliază, de regulă, cu o atitudine apologetică faţă de ordinea instituită a exploatării sau faţă de puterea de dominaţie instalată.

De aceea, în bună tradiţie a scepticismului filozofic şi a kantianismului, Marx crea o concepţie despre lume (şi o filozofie) caracterizată printr-o atitudine critică-revoluţionară, atît faţă de propriile sale presupoziţii, cît şi faţă de raporturile de putere date, năzuind nu numai la interpretarea lumii, ci la o asemenea interpretare care — în acord cu ştiinţa şi practica — să deschidă calea transformării din temelii a acesteia, a eliberării omului de servitutea capitalistă şi, odată cu aceasta, de orice servitute ce-i îngrădeşte libertatea, adică — aşa cum arăta Marx în al treilea volum al *Capitalului* — „dezvoltarea forţei umane, ca scop în sine". Purtătoare a acestui mesaj, concepţia revoluţionară despre lume a fost în anumite cazuri degradată la rangul de filozofie de catedră, speculativă şi apologetică — cum a arătat, între alţii, şi Herbert Marcuse. Lupta împotriva acestui proces de dogmatizare speculativă şi apologetică a marxismului şi a filozofiei sale este una din condiţiile transformării revoluţionare a lumii contemporane. Împotriva unor asemenea forme de degenerare s-a manifestat şi se manifestă o critică susţinută înlăuntrul concepţiei filozofice revoluţionare despre lume.

O critică asemănătoare s-a desfăşurat de-a lungul întregii istorii moderne a filozofiei şi se exercită şi în prezent împotriva filozofiilor speculative premarxiste

și nemarxiste, începînd cu critica ideilor a lui F. Bacon, scepticismul lui Pierre Bayle și David Hume, trecînd prin filozofia luminilor și critica ideologică pe care ea a desfășurat-o împotriva teologiei și metafizicii, prin pozitivism, pînă la filozofia analitică, care a arătat inconsistența limbajului metafizicii, a filozofiei speculative și, ducînd pînă la ultimele sale consecințe, poziția kantiană, a afirmat că nu se poate vorbi cu sens despre lume decît în limbajul științei. Aceasta ar însemna însă, între altele — aspect, la rîndul lui, criticabil — că filozofia n-ar avea un obiect propriu și dacă se vrea rațională trebuie să se rezume la analiza limbajului (și a ideației) științelor. Într-un pamflet celebru din 1957, Jean-François Revel considera, cu îngîmfare suspectă, că *orice* filozofie se rezumă la un amestec de „umanism ipocrit, eclectism de cunoștințe de mîna a doua, prestidigitație etimologică în maniera lui Heidegger, platitudine pedantă și teologie rușinată“ [10]. „Filozofia — spunea el — este ultimul aspect sub care se perpetuează cele două puteri de iluzionare : religia și retorica, de care întreaga gîndire modernă tocmai a căutat și a reușit să libereze spiritul uman, în celelalte domenii ale vieții intelectuale“ [11]). În ediția ultimă a unei cunoscute istorii a filozofiei, apărută sub direcția lui François Châtelet [12]), se conchide explicit : „nu există un obiect al filozofiei“ și, ca atare, „nu mai există un subiect filozofic“. Philippe Lacoue-Labarthe consacră chiar un volum masiv *deconstrucției* subiectului filozofiei [13]).

Este aceasta concluzia lucidă și sănătoasă a examinării iluziilor, mistificărilor și abuzurilor pe care filozofia și le-a împărtășit sau le-a susținut ? Sau, mai curînd — cum lasă să se întrevadă anumite semne — expresia unei fobii de filozofie, a unei furii anti-filozofice ?

10) *Pourquoi des philosophes ?*, Ed. J. J. Pauvert, Paris.
11) *Pourquoi des philosophes ?*, Ed. J. J. Pauvert, Paris.
12) *La Philosophie du XX-e siècle*, vol. IV, Ed. Marabout, Verviers, 1979, p. 331.
13) *Le sujet de la philosophie*, col. „La Philosophie en effet“, Ed. Aubier-Flammarion, Paris, 1979.

Înclinăm spre această ipoteză din urmă și ne oprim asupra ei deoarece oferă o pasionantă — deși, uneori, chinuitoare — posibilitate de interogare simultană asupra rosturilor filozofiei și asupra condiției umane.

Punctul de plecare al acestei furii anti-filozofice îl constituie — cum am văzut — o *realitate :* filozofia de catedră, speculativă și apologetică, s-a marginalizat, s-a dovedit ineficace pentru înțelegerea condiției umane și, mai ales, pentru transformarea sa revoluționară, pentru practica liberării și libertății umane. Fie datorită faptului că această manieră de a face filozofie evită în general problematica transformării radicale a statutului de existență a omului — reducînd, de pildă, filozofia în mod exclusivist la epistemologie, la logica și metodologia cunoașterii științifice —, fie că refuză să determine condiția umană în termenii concreți ai situației istorice actuale, ocolind astfel problemele reale cu care este confruntată omenirea, fie că înțelege servirea responsabilă și plină de demnitate a unei cauze drept apologie, servilism, *atitudine de valet* ideologic, repetînd stupid și steril formule goale de conținut, învățate pe de-a rostul. Sub toate aceste aspecte, filozofia de catedră, speculativă și apologetică, a devenit inutilă individului și colectivității, ba chiar și celor pe care vrea să-i „servească“. Limbajul acestei pseudo-filozofii este cel birocratic, magistral descris de Kafka în *Castelul* sau în *Procesul: o vorbire* fără aderență la realitate, care *vorbește* despre oameni și problemele lor, dar *nu spune nimic* despre aceștia și despre acestea. . .

În lumea burgheză, această stare de fapt a generat în unele țări, e drept, puține la număr, politici de restrîngere a învățămîntului și a cercetării filozofice de specialitate. Această politică își caută legitimarea prin teza că într-o lume științifizată și videoficată, experții, inginerii și administratorii — deci, tehnocrația — trebuie să preia funcțiile filozofiei (ideea de bază a articolului de tristă celebritate al „noului filozof“, Philippe

Nemo, din *Le Monde*, 8 sept. 1978), precum şi în teza strămutării dezbaterilor filozofice din universităţi şi institute specializate „în stradă" — cum se pretinde —, dar, de fapt, în faţa obiectivelor de televiziune (controlate de marele capital şi statul burghez), cum a susţinut, de curînd, Bernard-Henry Lévy (*Le Monde dimanche*, 20 ian. 1980). Această repudiere a filozofiei profesionalizate nu urmăreşte în nici un caz o revitalizare a filozofiei, ci, — aşa cum au arătat, de pildă, R. Debray [14]), D. Lecourt [15]) sau Armand şi Michèle Mattelart [16]), substituirea vechii ideologii burgheze printr-una tehnocratică, pozitivistă, promovînd — sub masca defilozofării — *de-politizarea maselor* în cadrul acelui proces subtil de de-socializare şi privatizare, pe care-l descrie atît de convingător Jean Baudrillard [17]). Dar, în spatele faţadei de afirmare a unei gîndiri operaţionale şi eficace sau a unei etici de ispiraţie iudeo-creştină, de-filozofarea are şi o altă miză importantă: discreditarea şi eliminarea gîndirii *critice-revoluţionare*, emancipatoare, în special a filozofiei marxiste care, începînd din anii '60, s-a afirmat masiv în universităţile şi instituţiile din numeroase ţări capitaliste. Miza campaniei anti-filozofice este, aşadar, înlăturarea filozofiei critice-revoluţionare, contestatară a ordinii burgheze existente şi a oricărei ordini ce încalcă demnitatea şi libertatea omului.

„Noii filozofi", îndreptăţiţi în critica adusă filozofiei de catedră, speculative şi apologetice, ce se pretinde adeseori marxistă, au favorizat această diversiune ideologică atribuind construcţiei intelectuale marxiste răspunderea pentru anumite practici nesocialiste şi inumane ce se mascau sub justificări pseudo-ideologice...

14) *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Ed. Maspéro, Paris, 1978, *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, 1979.
15) *Dissidence ou révolution?*, Ed. Maspéro, Paris, 1978.
16) *De l'usage des médias en temps de crise*, Paris, 1979.
17) *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Ed. Utopie, Paris, 1978.

Dezbaterile în jurul filozofiei din mişcările revoluţionare au arătat la rîndul lor că filozofia marxistă nu-şi poate îndeplini funcţia critică-revoluţionară, emancipatoare, în realizarea proiectului comunist, decît cu condiţia respingerii categorice şi consecvente a fenomenelor de academism steril, de degradare în filozofie de catedră, ruptă de viaţă şi practică, speculativă şi apologetică. Sub acest raport, gîndirea revoluţionară e departe de a-şi fi epuizat posibilităţile de dezvoltare.

În vara anului 1979, discuţia asupra filozofiei şi a funcţiei sale a ieşit, în Franţa, din cercul specialiştilor, şi s-a transformat într-o vastă acţiune socială. La 16 şi 17 iunie 1979, marele amfiteatru al Sorbonei a adăpostit o reuniune de masă — la care au luat parte peste 1 200 persoane: cercetători din domeniul filozofiei, al ştiinţelor naturii şi tehnicii, elevi, studenţi, profesori de filozofie, dar şi activişti sociali, sindicali din industrie şi agricultură, părinţi. Luînd numele de „statele generale ale filozofiei" (aluzie la statele generale întrunite în ajunul Revoluţiei Franceze), adunarea a fost convocată de un comitet de pregătire în care întîlnim nume de mare rezonanţă în mişcarea filozofică franceză şi internaţională: cunoscutul istoric al filozofiei şi ideologiilor, F. Châtelet, G. Deleuze, J. Derrida, decanul filozofilor francezi, V. Jankélévitch, prestigiosul epistemolog J.-T. Desanti, directorul Institutului internaţional de filozofie, P. Ricoeur şi alţii. Scopul imediat a fost examinarea critică a locului învăţămîntului filozofic şi protestul împotriva unor restricţii proiectate. Sub acest aspect, „statele generale ale filozofiei" marchează un moment al luptei pentru democratizarea învăţămîntului filozofic din Franţa. Dar, dincolo de acest aspect de interes local — pe care îl lăsăm la o parte — se conturează o problematică mai generală: „situaţia filozofiei: locul ei în societate, înlăuntrul sau în afara instituţiilor de cercetare sau de învăţămînt..." [18]).

18) *États Généraux de la philosophie*, Coll. „Champs", Ed. Flammarion, Paris, 1979, p. 19.

Semnificaţia acestor dezbateri constă în faptul că despre *nevoia de filozofie, funcţiile sociale ale filozofiei, cerinţele societăţii faţă de filozofie* şi-au spus cuvîntul nu numai specialiştii (studenţi, cercetători, profesori), ci şi alte categorii sociale : muncitori — de la cei de la căile ferate pînă la agricultori —, activişti sindicali, elevi ce nu se îndreaptă spre studii de filozofie, cercetători din alte domenii ale ştiinţelor sociale, naturale, tehnice...

Ieşirea din cercul îngust al specialiştilor şi încercarea de a înjgheba o acţiune *socială* concretă de „apărare a filozofiei" poate constitui în sine o dovadă asupra nevoii sociale obiective de filozofie.

Analizînd cauzele furiei anti-filozofice, decanul filozofilor francezi spunea limpede: „Nu va fi filozofie, deci nu vor fi contestatari, nu se va mai vedea acea populaţie zgomotoasă din jurul facultăţilor care bîntuie coşmarurile şefilor de întreprinderi". Cu referire la înlocuirea, în strategia ideologică a burgheziei, a filozofiei în învăţămînt şi cercetare cu „obscurantismul de megafon", al aşa-numitei filozofii difuzate prin canalele TV şi presa de mare tiraj, Jacques Derrida arăta: „Competenţa poate fi o armă a rezistenţei" împotriva orînduirii opresive. Un student a fost şi mai explicit : „filozofia este astăzi obiectul unei acţiuni de lichidare... din cauza caracterului critic pe care-l ia în prezent, din ce în ce mai mult", iar aceasta datorită „locului important pe care îl ocupă marxismul şi profesorii marxişti în învăţămînt".

„*Filozofia* este ameninţată politic, fiindcă ea *este politica întru totul*, fiindcă ea *produce efecte politice* şi fiindcă ea este un loc al luptei de clasă ideologice...". Furia anti-filozofică dovedeşte — a spus cu această ocazie Nikos Poulatzas, gînditorul comunist de curînd decedat — că „puterea are o filozofie şi această filozofie este pe cale de a condamna la moarte filozofia". B. Michaux vorbea chiar de un „proiect de îndobitocire", iar Régis Debray a dezvăluit substratul noului sofism promovat de ideologii burgheziei, „deplasînd

regulile stabilirii metodice a adevărului" pentru a atinge un triplu obiectiv : „de-politizare, de-realizare şi de-culturalizare".

Desigur, această luptă de largă angajare socială nu se desfăşoară pentru orice filozofie. În nici un caz nu pentru reabilitarea filozofiei de catedră, ruptă de viaţă, lipsită de vlagă şi demnitate. Cu gîndul poate la acestea, un student s-a adresat dramatic profesorilor prezenţi : „Ce aţi făcut din filozofie ? Vorbiţi despre agresiunea puterii, dar cine a făcut filozofia atît de fricoasă şi slabă ?".

Rezoluţia prezentată de un grup de studenţi precizează, fără echivoc : „nu vrem o filozofie paznică a ordinii stabilite... conservatoare... Vrem o filozofie activă...". Această „filozofie activă" e cea preconizată de Marx şi de mişcarea revoluţionară : cea angajată în transformarea lumii, a societăţii, a omului, a interacţiunii lor cu ambianţa.

O atare filozofie, deşi practicată de specialişti, se leagă de *mişcarea socială novatoare*. Din acest punct de vedere, vorbitori de la „statele generale ale filozofiei" (Fr. Godet, Jeanette Colombel, îndeosebi) au relevat o îmbucurătoare „invenţie de practici colective" de studiere a filozofiei *„în afara învăţămîntului şi a cercetării de specialitate :* în programul privind formarea cadrelor de la regiile Renault s-a introdus filozofia la cererea cursanţilor ; la fel, în învăţămîntul organizat de sindicatele agricole din nordul Franţei, în numeroase cursuri serale de la casele de cultură ale tineretului ; au cerut seminarii de filozofie muncitorii de la L.I.P., iar pe platoul Larzac, unde ţăranii sînt angajaţi de ani de zile în luptă, funcţionează, din 1975, Universitatea de vară a ţăranilor din Larzac (preşedinte, agricultorul Millau), care organizează seminare de filozofie pe teme legate de lămurirea obiectivelor luptei sociale locale (chiar în 1979 a avut loc, între 20—27 august, o „veghe filozofică" de acest fel), discutînd concepte ca „libertatea", „autonomia", „grup social", „proprietate"

și altele. Crearea spontană a unor centre de studiere a filozofiei — a unei filozofii active — *în focul și în cursul luptelor sociale* dovedește existența unei cereri obiective, a unei nevoi de filozofie în viața societăților contemporane. A nevoii de filozofie activă", cum spunea studentul francez. A nevoii de filozofie marxistă.

Ce arată toate aceste luări de poziție și manifestări ?

În primul rînd că în pretenția sa orgolioasă, dar irealizabilă, de a elabora o explicație a lumii sau a omului *dincolo* de știință și de practică, dublînd astfel obiectul științelor, filozofia speculativă și-a pierdut, tocmai prin acest procedeu, obiectul. Vrînd să articuleze un logos, un discurs rațional, para-științific, o dogmatică oarbă, ea a creat de fapt o fabulă cum spunea Nietzsche, un *mythos*. Astfel, a dispărut și subiectul său autonom: locul lui a fost luat — cum a arătat Philippe Lacoue-Labarthe — de naratorul de mituri, producător a tot atîtea confesiuni ratate... De această „filozofie" nimeni nu mai are nevoie.

În perspectiva deschisă de Marx, se impune însă, cu prestigiu mereu sporit, filozofia care are un *obiect propriu*, ireductibil la cel al științelor : *legătura explicită dintre cunoștințe și acțiuni*, pe de o parte, și *condiția umană, voința de transformare a acesteia* în funcție de anumite opțiuni și valori, pe de altă parte. Această filozofie, născuind la stăpînirea operațională a destinului, își are subiectul propriu, specializat în studiul metodic al semnificației cunoștințelor și evenimentelor pentru umanizarea condiției umane. Sistemele agresive și represive vor încerca mereu să reducă la tăcere filozofia care pornește de la Marx fără să se oprească la el, dar ea va continua să se dezvolte, să se reconstruiască. Căci aceasta constituie filozofia proiectului revoluționar permanent.

„Răsturnarea" sau, mai exact, *întorsătura nouă* dată de Marx gîndirii filozofice constă în :

— elaborarea teoretică a conceptului de *condiție umană*, (chiar dacă acesta nu apare decît prin ter-

menul de *das menschliches Dasein :* existența umană concretă), înțeleasă drept mod de existență specific uman, *practică socială* și în

— formularea metodologiei de abordare a acesteia sub forma unei dialectici nehegeliene.

Reintroducerea termenului de „condiția umană" într-o filozofie activă, emancipatoare critic-revoluționară — ce refuză să măsluiască servil și apologetic problematica social-umană — are o justificare teoretică și practică.

Teoretic, el desemnează modul de existență specific omului, deci se referă la *practica socială*. „Condiția umană" și „practica socială" au același referențial, dar privit (în sensul „privirii" din epistemologia socială a lui M. Foucault) din alt unghi de vedere. În timp ce, „practica socială" are în vedere activitățile subiectului istoric colectiv și „produsele" acestora, „condiția umană" se referă la statutul și destinul ființei umane ca persoană și la ființarea umană ca atare, în cadrul aceleiași practici sociale.

Practic, reflecția asupra condiției umane se pretează la o operaționalizare prin investigarea concretă a calității vieții, măsurată cu ajutorul unor indicatori sociali, situații între un minim social efectiv realizat și un maxim social realizabil de satisfacere a nevoilor, cerințelor și aspirațiilor persoanei [19]). Nu este vorba însă de o operaționalizare în scopul unei descrieri mai precise și cantificabile, ci de mult mai mult : formularea și evaluarea proiectelor de alternative socialiste de dezvoltare (practici sociale noi, revoluționare) în *termeni verificabili*, semnificativi pentru condiția umană.

Conținutul categoriei de „condiție umană" poate fi descris, relativ satisfăcător, drept cîmpul unei relații heptadice între termenii : (*1*) o totalitate de indivizi umani, cu o *structură biopsihică* deși în dezvoltare, totuși relativ stabilizată ; (*2*) aflîndu-se în *interacțiune*

19) Cf. studiului nostru, „Științele omului și conceptul de „condiție umană", *Revista de filozofie*, 1978, nr. 3.

între ei în cadrul unor *relații* interumane specifice (inclusiv de comunicare ; (*3*) inserați în *structuri* relativ constante de conviețuire și cooperare activă (conflictuală și neconflictuală) specifice unor formațiuni sociale, civilizații și contextualități mondiale determinate (*4*) care, ca totalități structurale, *interacționează*, la rîndul lor, în variate tipuri de relații ; (*5*) cu *lumea* explorată și cunoscută (ambianța naturală și artificială); (*6*) în vederea *transformării* acesteia în conformitate cu anumte *scopuri* ce rezultă — într-un fel sau altul — din cerința de a satisface nevoile umane ; (*7*) transformare prin care *se constituie omul însuși*, ca individ-în-colectivitate, în subiect istoric (=creator conștient al modului său de existență).

Firește, toți acești termeni pot fi interpretați în chip diferit, iar corespondenții lor operaționali (indicatorii sociali) — la fel. Este destul să subliniem că însăși categoria de „formațiune economică și socială" sau cea de „mod de producție" necesită redefiniri novatoare fie în lumina antropologiei [20]), fie în lumina economiei și sociologiei — cum a încercat R. Frossaert [21]). Pe cît de discutabile sînt componentele condiției umane (determinațiile), pe atît de indiscutabilă ni se pare necesitatea de : (*a*) a trece de la determinații abstracte, la concretizarea acestora, (*b*) a privi aceste categorii și determinații în perspectiva posibilităților lor multiple de combinație, (*c*) de a înțelege aceste combinații ca tot atîtea complexe în dezvoltare, adică de generare și pieire, de structurare și destructurare, de articulare și dezarticulare..., (*d*) de a conștientiza caracterul ambiguu, contradictoriu al impactului fiecăruia din aceste determinații și a fiecăruia din combinațiile acestora asupra condiției umane, care, ca totalitate *dialectică* a

20) M. Godelier, *Horizon trajets marxistes en anthropologie*, 1973, vol. I și II, Maspéro, Paris, 1977.
21) *La société*, Seuil, Paris, începînd din 1979.

acestor determinații este *deschisă* în interior și în exterior, spre trecut și spre viitor *).

Reconstrucția unei filozofii autentic revoluționare — care demască și refuză, deopotrivă, moartea lentă prin exploatare și asuprire, moartea instantanee prin război și exterminare, moartea mascată prin depersonalizare și instrumentalizare (desocializare, depolitizare) — își găsește punctul de sprijin în categoria de „condiție umană".

Fiecare din determinațiile cu ajutorul cărora am încercat să facem inteligibilă categoria de „condiție umană" este obiectul unor discipline sau interdiscipline nefilozofice **), dar *nici o știință nu are ca obiect dialectica interacțiunii dintre aceste determinații a căror totalitate dinamică o constituie condiția umană*. Criza actuală *amenință* condiția umană, dar, prin aceasta, se pune în mod mai acut ca oricînd *problema* transformării condiției umane prin acțiunea revoluționară care *poate* să ducă la reducerea sau eliminarea acestor amenințări. Criza actuală nu face să dispară *obiectul* filozofiei — despre care se presupunea că fusese absorbit în disciplinele științifice — ci, dimpotrivă, obligă la reafirmarea *ireductibilității* condiției umane la o simplă agregare pozitivistă de variabile...

În această perspectivă s-a operat sau se poate opera o deconstrucție a subiectului filozofiei ? Desigur, orice om are o concepție despre lume, orice mișcare socială

*) În ceea ce privește dialectica proprie condiției umane, *pe plan ontic*, aceasta înseamnă înțelegerea ei în raport cu determinațiile fundamentale : *moartea* și *libertatea* (Cf. „96 propoziții despre moarte și despre libertate" — 1968, în vol. *Trei meditații asupra culturii*, Dacia, Cluj, 1970, tradus în germană, franceză, sîrbo-croată), ca *putere*, iar sub raport *epistemic* cuprinde momentele constitutive (definite în Abordarea sistemică, interdisciplinaritate, dialectică", din vol. *Interdisciplinaritatea...*, Ed. politică, București, 1980, p. 30).

**) Determinația *1 :* biologia și psihologia umană..., *2 :* antropologia, științele comunicării, acțiunii etc., *3 :* Istoria, sociologia, economia, politologia etc., *4 :* științele tehnice..., *5 :* fizica, chimia, biologia, astrofizica etc., *6 :* tehnologiile de producție, distrucție, cele sociale etc.

sau orice putere difuzează, odată cu programul său politic, o concepţie despre lume inspirată din constructe ideologice (religioase sau nu). Subiectul acestor discursuri asupra unei concepţii despre lume poate fi „naratorul de fabule" al lui Nietzsche, dar subiectul constructor al unor concepţii despre lume formulate la nivel conceptual şi compatibile cu datele, dar şi cu instanţele de control ştiinţifice nu poate fi *incompetentul*, oricît de înzestrat ar fi acesta cu darul fabulării sau al rostirii... Tocmai caracterul acut al crizei impune discursului filozofic obligaţia de a fi la obiect şi de a fi *traductibil* în limbajul acţiunii, care la nivelul actual de scientizare şi tehnicizare, este şi trebuie să fie un limbaj supus rigorilor ştiinţei, fără a-i fi aservit. Filozofia militantă nu poate fi apanajul incompetenţei ridicate la rang de principiu.

Filozofia îşi *poate* regăsi subiectul adecvat chiar în această lume în criză, în care ştiinţa nu înseamnă numai disciplinele închinate studierii şi stăpînirii naturii, ci, înainte de toate, disciplinele destinate să facă inteligibile — şi, în cazul cel mai fericit, să explice — determinaţiile condiţiei umane, ştiinţele sociale şi ale omului. Dacă nu ne închistăm într-o perspectivă îngustă, este clar că ştiinţele sociale — ştiinţele economiei, ale societăţii (sociologie, politologie, istorie ş.a.), incluzînd aici şi disciplinele consacrate organizării, conducerii, planificării ş.a.m.d., în speţă tehnologiile sociale, teoria educaţiei şi altele — reprezintă un cîmp de cercetări de mare şi imediată utilitate; ele sînt chemate să efectueze analizele de situaţii sociale problematice şi să exploreze modalităţile de rezolvare a acestora, de care depinde şi depăşirea crizei actuale. După păreri demne de încredere, ne aflăm în pragul „exploziei" cercetătorilor de ştiinţe sociale. În ultimele decenii ale secolului al XX-lea şi în secolul următor, vom asista la o *proliferare fără precedent a ştiinţelor sociale*, Necesitatea acestei evoluţii este evidentă : problema transformării revoluţionare a structurii societăţilor, problemele mondiale (populaţia, alimentaţia, pacea, securitatea, crearea unei noi ordini economice, dezvoltarea şi subdezvoltarea, poluarea, educaţia, sănătatea, apoi criza energetică, inflaţia şi şomajul structural ş.a.) sînt, de fapt, probleme sociale. Desigur, fiecare din acestea are aspecte tehnologice, în care cercetarea din domeniul ştiinţelor naturii şi tehnicii trebuie să-şi spună cuvîntul. Dar de ceea ce duce lipsă omenirea şi fiecare ţară în parte nu sînt atît soluţiile tehnologice (din care dispunem de un stoc considerabil), ci *metodologia şi tehnologia aplicării sociale a descoperirilor ştiinţifice şi a invenţiilor tehnologice.*

Cunoaştem mult despre resurse naturale sau artificiale, despre folosirea lor (tehnologia) în procesele productive şi în servicii, dar dispunem de prea puţine cunoştinţe verificate în domeniul social: cunoaştem, în linii mari, modalităţile de desfăşurare a vieţii sociale, dar ştim prea puţin despre efectele imediate şi îndepărtate ale transformărilor ce se produc în conştiinţă, despre efectele şi eficienţa educaţiei ş.a.m.d. Ne aflăm, bunăoară, în plin proces de modernizare şi industrializare: individul şi colectivitatea au fost puşi în situaţia de a dobîndi noi cunoştinţe, dar am putut oare influenţa în mod corespunzător mentalităţile ? Strămutarea individului în mediul industrial-urban nu este urmată, nici imediat, nici direct, de o schimbare de mentalitate adecvată. Or, se ştie că mentalităţile influenţează nemijlocit comportamentele, iar concepţiile sau ideile acţionează numai prin intermediul acestor mentalităţi sau în combinaţie cu acestea. Cum pot fi transformate efectiv mentalităţile ?

Sau, în altă ordine de idei, transformarea revoluţionară a societăţii înseamnă o modificare fără precedent în ce priveşte amploarea sa. Există, desigur, instrumente coercitive economice şi (sau) extraeconomice care asigură o anumită mobilizare socială. Dar, oare, cunoaştem îndeajuns să determinăm o mobilizare socială bazată pe identificarea agenţilor individuali şi colectivi cu scopurile, obiectivele, cu metodele şi mijloacele unui program de transformare socială? Însăşi criza energetică este, în

fond, şi o problemă socială, nu numai una exclusiv economică şi tehnologică. Sub aceste aspecte din urmă, soluţiile se cunosc, problema este cum reuşim să modificăm mentalităţile şi comportamentele în această direcţie şi cum rezolvăm, pe plan social, introducerea soluţiilor economice (eficiente economic) şi operante, sub raport tehnologic, în instituţiile social-economice, în activitatea concretă, în cadrul actualei ordini economice mondiale !

Criza actuală comportă o ieşire stabilizatoare a raporturilor de forţă existente, o ieşire capitalistă şi complice cu capitalismul privat şi de stat, dar şi o ieşire destabilizatoare a raporturilor de forţă existente, o ieşire anticapitalistă, revoluţionară.

Soarta omenirii depinde nu de proliferarea unor discursuri kafkiene despre revoluţie, ci de capacitatea de *a imagina* proiecte credibile şi realizabile de transformare revoluţionară a structurilor sociale care să potenţeze şansele de umanizare a condiţiei umane. Numele acestei „umanizări a condiţiei umane" este libertatea. Dacă libertatea nu este măsurabilă, exercitarea ei — da ! De aceea, discursul filozofic emancipator — lipsit de echivoc, critic, revoluţionar, formulat în termeni verificabili sau confirmabili — nu şi-a pierdut obiectul. Să sperăm : nici subiectul.

Gîndirea marxiană nu generează de la sine şi prin sine practici revoluţionare. Există o diversitate de alternative socialiste : pe multe din acestea nici nu le-am gîndit pînă la capăt. Dogmatizarea gîndirii novatoare înjoseşte şi gîndirea şi inovaţia socială, revoluţionară. De aceea, în pofida strategiilor folosite de a discredita gîndirea revoluţionară atribuindu-i răspunderea pentru felul în care diferite centre de putere au folosit marxismul în vederea autolegitimării lor sau retrogradînd-o la funcţia apologetică de laudă sterilă a stărilor de fapt, în măsura în care gîndirea filozofică de inspiraţie marxiană îşi va regăsi vocaţia critică, revoluţionară, ea va putea oferi noi perspective asupra condiţiei umane, centrul oricărui proiect socialist.

Tocmai criza actuală a dus de altfel la un revirîment al interesului pentru marxism chiar în Statele Unite.

La capătul unei respingeri pasionate a marxismului, cu intenţia de a-l recupera totuşi ca „schemă compensatoare onirico-ontologică", Maurice Clavel [22]) observă cu onestitatea ce-l caracteriza : „orice gîndire raţională, pretinzînd să i se opună direct (marxismului) devine în mod automat la fel de îmbătrînită cum este concepţia lui Aristotel [23]). T. B. Bottomore, preşedintele Asociaţiei internaţionale de sociologie, scria în acelaşi sens, într-un studiu, dealtfel polemic : „nu cred că vreodată vom epuiza revalorificarea lui Karl Marx" [24]).

Subiectul filozofiei — într-o lume în criză — rămîne cel capabil să articuleze un *discurs nou* care să incite nu numai la salvarea, dar şi la transformarea revoluţionară a condiţiei umane.

Faţă de cei ce au impresia că nimic nou nu mai poate fi *spus*, am convingerea că s-a spus încă prea puţin, iar subiectul filozofiei mai trebuie să înveţe *curajul* de a spune *tot* ce ştie.

22) *Qui est aliéné ? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*, Filammarion, Paris, 1970, p. 294.
23) *Ibidem*, p. 299.
24) *Sociology as Social Criticism*, University Books, London, 1975, p. 84.

„NOUA DREAPTĂ" ŞI TEORIA CULTURII

Atunci cînd invocă *natura* drept model pentru valorile *culturii*, Benoist şi Pauwels par a descinde direct din romanul lui Flaubert „Bouvard şi Pécuchet". Personajele flaubertiene — al căror nume, printr-o bizară coincidenţă, începe cu aceleaşi iniţiale — întrevedeau în raporturile ierarhice din lumea albinelor o posibilă justificare a monarhiei ereditare, tot aşa cum teoreticienii actuali ai „noii drepte" invocă raporturile naturale din junglă pentru a legitima excluderea egalităţii din evantaiul valorilor culturii. Numai că, în universul *imaginar* al lui Flaubert, parodia era transparentă, iar rîsul putea avea efect cathartic, pe cînd în universul *real* al exponenţilor noii drepte ideea unei „euromonarhii dominate de elite rasiale" dobîndeşte gravitate şi tragism, constituind preludiul unei subversiuni ideologice care tinde să reînvie coşmarul fascismului. O dovedesc cărţile publicate de Louis Pauwels şi Alain de Benoist, care pledează pentru o prezumtivă depăşire a actualei stări de criză graţie rolului mesianic al unei *„contraculturi"* elitare. Se ridică întrebarea : nu cumva pledoaria ascunde, mai curînd, o reacţie alergică a noii drepte *contra culturii ?* Voi încerca să statornicesc asupra ei în prezentul eseu, sprijinit îndeosebi pe recenta lectură a cărţii-manifest scrisă de Louis Pauwels : *„Comment devient-on ce que l'on est ?"*.

Cum a devenit „noua dreaptă" ceea ce este ?

„Această carte conţine un manifest" [1]), declară Louis Pauwels. Şi nu exagerează cu nimic. Pentru că cel ce rezistă primelor capitole — menite a ilustra, prin consideraţii auto-biografice, rolul decisiv al eredităţii şi influenţa minoră a mediului în structura unei personalităţi — constată că are o compensaţie a stoicismului. Dacă nu a înţeles cum Louis Pauwels „a cîştigat ceva la loteria genetică" pentru a deveni ceea ce este, va înţelege cu siguranţă din capitolul intitulat „Metapolitica, aristocratismul, unica miză" (p. 161—197) cum a devenit „noua dreaptă" ceea ce este. Menţionatul capitol cuprinde, neîndoielnic, un program global al „noii drepte", care încorporează şi completează — cu o precizare esenţială — profesiunea de credinţă din introducerea la *„Vu de droite"* a lui Alain de Benoist. Se clarifică, astfel, cum a fost posibil ca, începînd cu îngrijorarea exprimată de Th. Pfister prin articolul publicat la 22 iunie 1979 în „Le Monde" (*„Noua dreaptă se instalează"*), doctrina „noii drepte" franceze să deştepte, în ultimele luni, riposte critice de o amploare fără precedent în perioada postbelică.

De ce „noua dreaptă" s-a manifestat în Franţa, deşi grupările extremiste de dreapta, nu arareori de coloratură neo-nazistă, erau mult mai active în alte ţări occidentale? Pentru că acolo, şi numai acolo, prin lucrările lui Alain de Benoist şi Louis Pauwels, politica de dreapta fascizantă şi-a confecţionat o teorie filozofică globală asupra lumii de azi, ambiţionînd să-şi revendice respectabilitate intelectuală, suport ştiinţific, funcţie mesianică. Şi de ce semnalele de alarmă cu privire la riscul proliferării tezelor elitiste, xenofobe, rasiste, au apărut în 1979, deşi aceste teze fuseseră vehiculate timp de un deceniu prin revistele „Nouvelle École" şi „Éléments" sau prin dosarele elaborate în

1) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, ed. Stock, Paris 1978, p. 8.

cadrul „Clubului Orologiului?" Pentru că speculînd căutările, disensiunile şi lipsa unui consens asupra unui program comun «de stînga» în alegerile din 1978, răzleţele publicaţii şi cluburi de dreapta s-au regrupat, considerînd că a sosit momentul să iasă în avanscena istoriei, spre a duce pînă la consecinţe extremiste climatul iraţionalist şi antimarxist creat de „noii filozofi", propunînd o alternativă în vederea „depăşirii" stării de criză, sub pretextul că „azi, în Franţa... a fi «de dreapta» este cel mai bun mijloc de a fi undeva" [2]). Un rol deosebit în strîngerea rîndurilor unei drepte cu veleităţi doctrinare l-a avut Louis Pauwels, care a transformat în 1979 hebdomadarul *„Figaro-Magazine"* într-un loc geometric al tuturor tendinţelor denumite astăzi „noua dreaptă", i-a pus la dispoziţie lui Alain de Benoist — aureolat de premiul pentru eseistică al Academiei franceze acordat antologiei sale critice din 1977 *„Vu de droite"* — o rubrică permanentă şi încearcă să facă din publicaţia pe care o conduce o „armă" pusă în slujba obiectivului formulat de cartea-manifest : discreditarea aspiraţiei spre egalitate socială şi constituirea unei noi „mentalităţi culturale" aptă să favorizeze ascensiunea politică a partizanilor elitismului fascizant.

Cum arătam mai înainte, Louis Pauwels nu este numai „orhestratorul", ci şi unul din principalii teoreticieni ai „noii drepte", pe care o defineşte, iniţial, recurgînd la aşa-numita „argumentare tri-treptică" a lui Alain de Benoist. Într-o primă instanţă — scria Benoist — *„minimum minimorum* ar fi să definim ca fiind de dreapta orice curent care refuză stînga în mod explicit" [3]). Într-o a doua instanţă, este avută în vedere atitudinea care consideră ca *un bine* inegalităţile produse în mod necesar de diversitatea lumii şi ca *sursă a răului* aspiraţia spre egalitate, întreţinută de

2) Alain de Benoist, *Vu de droite*, 4-me édition, Copernic, Paris 1978, p. 15.
3) *Ibidem*, p. 16.

„discursul bimilenar al ideologiei egalitare". Într-o a treia instanţă — susţine acelaşi Benoist, făcînd de data aceasta demarcaţia faţă de *vechea* dreaptă — a te situa pe poziţiile *noii* drepte înseamnă a promova elitismul anti-egalitar fără a mai „ignora rezultatele recente ale etologiei, geneticii, istoriografiei, sociologiei, microfizicii", ci utilizînd scientismul ca instrument pentru „a elabora o construcţie aptă să servească o dreaptă *a acestor* timpuri" [4]). Louis Pauwels este de acord, dar nu se opreşte aici. Pentru el, *„noua* dreaptă" se defineşte şi prin acceptarea faptului că *„metapolitica, cu alte cuvinte fenomenul cultural global, domină politica*, ceea ce dreapta (tradiţională) n-a înţeles niciodată" [5]), de unde decurge intenţia sa de a utiliza „noua dreaptă" ca un mijloc de subversiune ideologică, de instruire a unei „contra-culturi" elitare cu viză explicit politică. Chiar Alain de Benoist recunoaşte că „noua dreaptă" a devenit ceea ce este graţie lui Pauwels, îndeosebi în virtutea „ideii care îi este cea mai dragă: o politică ce se vrea o «metapolitică»" [6]). Şi, aş adăuga : o metapolitică ce se erijează la rangul de „contra-cultură" menită să garanteze supravieţuirea civilizaţiei clădită pe principii inegalitare.

Louis Pauwels între „metapolitică" şi „contra-cultură"

„Noua dreaptă — remarcă Philippe Némo — pune în termeni de o remarcabilă claritate problema *supravieţuirii*. Astăzi, cînd prosperitatea naţiunilor occidentale nu mai este tot atît de naturală ca şi aerul pe care-l respirăm, cînd demografia lor se năruie în raport cu cea a restului lumii, cînd controlul militar al planetei de către Occident devine problematic, este legitim să se pună cruda întrebare a puterii: vor sau nu vor ele să supravieţuiască în chip de naţiuni domi-

4) *Ibidem*, p. 17 ; 26.
5) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, p. 167.
6) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 388.

nante sau, cel puţin, influente ? "[7]). Louis Pauwels are candoarea, sau cinismul, de a-şi pune explicit o asemenea întrebare. Ceea ce îi reproşează Philippe Némo este nu punerea problemei supravieţuirii ameninţatei hegemonii a valorilor care configurează civilizaţia capitalistă din Europa occidentală, ci doar căutarea „soluţiilor" altundeva decît pe coordonatele spiritualiste ale unei morale, situate de „noii filozofi" deasupra oricărei politici, „în timp ce noua dreaptă reia din nou dictonul lui Maurras : *«Politique d'abord !»* [8].

Louis Pauwels şi-l revendică, fără disimulare, ca precursor, pe Ch. Maurras, leaderul de tristă amintire al grupului fascizant de la *„Action française"*, cel care susţinea că, întrucît „societatea este născută din inegalitate şi democraţia este răul..., fascismul este o fericită voinţă metodică de a strînge în acelaşi mănunchi toţi factorii umani ai producţiei naţionale, lăsînd forţele naturale să redea destinului său o rasă arzătoare, prin geniul politic al dictatorului" [9]). Portretul moral al acestui precursor revendicat de „noua dreaptă" se defineşte chiar şi într-un singur fapt : după ce a predicat ani în şir „naţionalismul integral", nu s-a sfiit să practice delaţiunea împotriva patrioţilor rezistenţei şi să colaboreze cu cotropitorii hitlerişti în numele odiosului principiu: „omul nu este nimic, politica este totul". Pauwels ştie prea bine la ce consecinţe funeste a dus un asemenea principiu. „Şi totuşi — scrie el — Maurras avea dreptate spunînd că «totul e politică»" [10]). Mai mult decît atît : eroarea vechii drepte ar fi constat, după Pauwels, în neaplicarea „pînă la capăt" a menţionatului principiu, în promovarea supunerii faţă de puterea unei aristocraţii rasiale doar prin *constrîngere*

7) Philippe Némo, *La matière et l'ésprit*, în „Le Monde" din 15 sept. 1979, p. 2.
8) *Ibidem.*
9) Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, Fayard, Paris 1937, p. XVII, XIX.
10) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, p. 163.

exercitată asupra *comportamentului*, nu şi prin *convingere* obţinută în urma modificării *mentalităţii* egalitare. Dimpotrivă, în viziunea noii drepte, dacă „totul este politică" instaurarea *puterii de stat* elitist-aristocratice devine un corelat al instaurării *ideii de stat* anti-egalitar în minţile oamenilor. „Politica nu este demnă de acest nume dacă nu înglobează totalitatea existenţei din perspectiva unei *unice mize*" şi dacă nu se ridică „la înălţimea de unde devine evident că *mentalitatea* hotărăşte destinul omului", susţine Pauwels, precizînd : „mă găsesc deci la antipodul comunismului şi înafara dreptei (tradiţionale)" [11]).

Ceea ce Pauwels reproşează vechii drepte este lipsa unui program pozitiv de modelare a *mentalităţilor*. „Pentru această dreaptă, «tot ceea ce se petrece» nu constituie decît obiectul unei mize relative : lumea să nu devină în întregime comunistă. Dar, astfel, ea recunoaşte implicit existenţa unei unice mize : realizarea proiectului marxist" [12]). Or, în viziunea noii drepte, tocmai proiectul marxist — al egalităţii sociale, al unei lumi fără exploatare, fără diferenţieri între clase favorizate şi defavorizate (în perspectivă fără clase), fără clivaj între ţări bogate şi sărace, fără acceptarea mesianismului protocronic sau hegemonic al unor naţiuni şi etnii „alese" — trebuie dezrădăcinat din mentalitatea oamenilor. Pauwels deplînge faptul că mentalitatea dominantă a devenit, azi, egalitară, riscînd să-i contamineze chiar şi pe adversarii ei înverşunaţi, care încearcă să se deculpabilizeze sau se mulţumesc „să joace în defensivă", să contracareze influenţa crescîndă a proiectului marxist, recunoscînd astfel, implicit, incapacitatea de a elabora o alternativă pozitivă, un proiect propriu de *re*-modelare a mentalităţii. „Eu sînt convins că totul este politică. Dar — scrie Pauwels — miza esenţială este mentalitatea. Mentalitatea dominantă e egalitară. Marea problemă meta-

11) *Ibidem*, p. 166.
12) *Ibidem*, p. 164.

politică este de a restructura mentalitatea non-egalitară... Pentru mine, în cele din urmă, unica miză este de a restaura sentimentul aristocratic" [13]).

Prin acest mod de abordare, *noua* dreaptă nu mai este, pur și simplu, o etichetă schimbată pentru a desemna dreapta *dintotdeauna*, așa cum au afirmat unii critici grăbiți. Ambițiile ei sînt, acum, metapolitice, cu alte cuvinte vizează în primul rînd schimbarea mentalității, a opțiunilor valorice, a climatului cultural. Faptul că „metapolitica, adică *culturalul global*, domină politica — menționează Pauwels — dreapta nu l-a înțeles niciodată la timp și, de aceea, întreaga sa istorie în acest secol este istoria unui eșec mereu agravat" [14]). Eșecul ei s-ar datora, într-o asemenea interpretare, dezinteresului pentru idei, pentru impunerea politicii elitiste, anti-egalitare prin prealabila „încapsulare" ideologică exercitată cu ajutorul unor mijloace situate dincolo de politică (=metapolitice), menite să manipuleze, în favoarea dreptei, mediul cultural. Punîndu-și întrebarea „ce este metapolitica?", Pauwels răspunde, fără echivoc: „este ansamblul manipulărilor mediului cultural" [15]). Ceea ce urmărește noua dreaptă atunci cînd susține că „marile probleme reclamă o acțiune metapolitică" este, în ultimă instanță, constituirea în interiorul culturii care conferă valoare egalității, a unei *contra-culturi* destinate să producă „răsturnarea mentalității în favoarea ideologiei anti-egalitare" [16]).

„Tocmai această acțiune «metapolitică», spune Benoist — însușindu-și teza lui Pauwels — dreapta, de cele mai multe ori, n-o are în vedere. Ea nu caută decît puterea politică, lăsînd în mîinile adversarilor ceea ce de obicei neglijează (presa, educația, cultura populară) și permițînd astfel subminarea obiectivului său" [17]). Or,

13) *Ibidem*, p. 190 ; 184.
14) *Ibidem*, p. 168.
15) *Ibidem*, p. 167.
16) *Ibidem*, p. 179.
17) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 396.

ceea ce își propune „noua dreaptă" este recucerirea unui spațiu cultural, pe care predecesorii cu zvastică încercaseră să-l transforme în cenușă. În rîndurile ei nu va fi găsit vreun propovăduitor obscurantist al arderii cărților sau vreun Goebbels gata să-și scoată revolverul numai la simpla pronunțare a cuvîntului „cultură". Nu. „Noua dreaptă" vrea să se înfățișeze drept o mișcare deschisă spre cele mai moderne și mai sofisticate rezultate ale cunoașterii umane. Promotorii săi vor să fie considerați drept mentori spirituali. Ei vor să speculeze starea actuală de criză pentru a dobîndi hegemonie în planul ideilor, probînd astfel că „discursul dreptei este în plină mutație: mai puțin autoritar, mai suplu și, îndeosebi, *mai ideologic*" [18]).

Schimbarea de „tactică" a dreptei nu va șterge însă niciodată amintirea lecției amare a istoriei recente. Obiectivul strategic a rămas același: cucerirea puterii politice de către forțe sociale care-și propun să înlăture diversele forme ale democrației politice, instaurînd dominația celor „tari". Ceea ce s-a schimbat este doar mijlocul preconizat. Dreapta a descoperit azi că drumul spre rîvnita putere care să paralizeze orice cultură trebuie străbătut tot „prin intermediul culturii, al ideilor" (*„par le truchement de la culture, des idées"*). „În democrațiile «burgheze» moderne, unde cultura este puternică — scrie Pauwels — nu poate avea loc luarea puterii politice fără cucerirea prealabilă a puterii culturale... Finalmente, ideile îndeajuns de tari — *juste sau false, n-are importanță* — sînt acelea care pătrund multiform în inimi și spirite, dînd naștere la o contra-putere culturală. Iar atunci cînd contra-puterea culturală este complet maturizată, ea devine, pur și simplu, politică" [19]).

18) M. Delfau, Fr. Hincker ș.a., *Une nouvelle manière de gouverner*, în La nouvelle critique, nr. 129, decembrie 1979, p. 29.
19) Louis Pauwels, *op. cit.*, p. 169 ; 168 (s. n.).

În acest punct al argumentării, exponenţii „noii drepte" ating cota maximă a mistificărilor, deoarece — oricît ar părea de paradoxal — invocă în sprijinul schimbării lor de tactică teoria marxistă a culturii şi, îndeosebi, concepţia lui Gramsci. Lecţia lui Gramsci, de care noua dreaptă ţine seama, ar fi — după Alain de Benoist — aceea că „în societăţile dezvoltate nu există luare de putere politică fără luare prealabilă de putere culturală" [20]). Marxismul, în Occident — scrie, la rîndul său, Louis Pauwels — a ţinut seama de lecţia lui Gramsci; el a învestit cultura cu atributul de diriguitoare a gîndurilor, a sensului valorilor, a sensibilităţii. Şi, aceasta făcînd, s-a ridicat la nivelul unei epopei morale şi intelectuale a umanităţii" [21]). Aparentul elogiu adus influenţei contemporane a ideilor marxiste şi rolului proeminent pe care acestea îl acordă culturii umane devine, astfel, în final, o blamare. Să nu ne lăsăm induşi în eroare de faptul că publicaţia pe care o conduce Pauwels şi-a luat drept motto cuvintele lui Beaumarchais: „*sans la liberté de blâmer, il n'est pas d'éloge flatteur*". Întrebarea condescendentă pe care conducătorul lui „Figaro-Magazine" o adresează cititorilor săi—„îl cunoaşteţi pe Antonio Gramsci ?" [22]) — ar trebui pusă chiar autorului. Acesta sau nu-l cunoaşte pe Gramsci, sau, mult mai probabil, îl denaturează cu bună ştiinţă.

A-i atribui lui Gramsci o concepţie despre societate care acordă rol determinant „aparatului civil" — identificat cu „mentalitatea culturală de consens social" — este o gravă eroare. A vedea în Gramsci un teoretician al „manipulării" culturale, al standardizării spirituale este, ca s-o spunem pe nume, o impostură. Nimic nu era mai străin de gîndirea sa decît teza pe care i-o atribuie Pauwels : aceea că ideile, *independent de caracterul lor istoric necesar şi de justeţea lor,*

20) Alain de Benoist *op. cit.*, p. 458.
21) Louis Pauwels *op. cit.*, p. 170.
22) *Ibidem*, p. 168

ar putea dobîndi validitate „psihologică" şi instaura o durabilă putere „culturală". Gramsci a subliniat, dimpotrivă, că valorile culturii, numai „întrucît sînt istoric necesare, au o validitate «psihologică», ele «organizează» masele umane, formează terenul pe care se mişcă oamenii, pe care ei dobîndesc conştiinţa poziţiei lor", atrăgînd atenţia : „un element de eroare se datoreşte faptului că se dă numele de ideologie atît suprastructurii necesare a unei structuri determinate, cît şi elucubraţiilor arbitrare ale unor indivizi anume" [23]). Or, cum pot fi altfel calificate decît ca „elucubraţii arbitrare" elaboratele ideologice ale celor ce vor să impună ideea că acceptarea unei fatale inegalităţi între oameni, etnii, naţiuni şi rase ar constitui răspunsul istoric necesar la problemele grave ale lumii contemporane ?

Asemenea elaborate ideologice ale „noii drepte" nu sînt, cum se pretind, purtătoare ale soluţiei crizei actuale — generată, printre altele, de frapante inegalităţi social-economice, politice, culturale — ci manifestări, reflexe groteşti ale ei în plan spiritual. Spun „groteşti", deoarece Pauwels încearcă să dea respectabilitate „ştiinţifică" şi nimb „moral" poluării spirituale culturale cu „virus"-ul agresiv al ideii inegalităţii anunţînd că noua dreaptă îşi asumă misiunea salvatoare „de a fonda nu un «antigramscism» defensiv, ci un «contragramscism» ofensiv ; considerabilă misiune !" [24]).

„Să vorbim despre egalitate"

Aşadar, Louis Pauwels aruncă mănuşa. Provoacă la duel. Cu idei. „Să vorbim despre egalitate", ne invită autorul cărţii *Comment devient-on ce que l'on est ?*

23) A. Gramsci „*Opere alese*", Ed. Politică, Bucureşti 1969, p. 66.
24) Louis Pauwels *op. cit.*, p. 170—171.

De acord : să vorbim ! Dar, cu o condiţie, ne previne în prealabil cel ce aruncase provocarea. „Să îndrăznim a spune : egalitatea, iată duşmanul !“ [25]. Să îndrăznim ? Fie. Dar pe ce temei ? Pe temeiul inegalităţii, va răspunde, imperturbabil, Pauwels, atrăgîndu-ne atenţia : de peste două mii de ani, în lume se ciocnesc „două mentalităţi opuse. Una vede lumea ca nedreptate fundamentală şi spune : mai curînd dezordinea decît nedreptatea. Cealaltă înfăţişează lumea aşa cum e şi spune : mai curînd ordinea decît dreptatea absolută, care dealtfel nu există“ [26]). Iată alegerea, de care — pentru „noua dreaptă“ — depind toate celelalte alegeri !

Aici începe diversiunea. Chiar prin *modul de a pune problema*. Pentru că, optînd în favoarea proiectului revoluţionar marxist al lichidării inegalităţilor *sociale*, te găseşti situat de către „noua dreaptă“ — oricît ar părea de ciudat — în prelungirea iudeo-creştinismului şi în proximitatea adepţilor masificării standardizant-consumatoriste *„à l'américaine“*, toate amalgamate indistinct sub o denumire derutantă şi prezentante ca variante ale aceleiaşi „modalităţi egalitare“. Teodiceea iudeo-creştină ar fi aceea care — după Louis Pauwels — a inventat „ideea că toţi oamenii sînt egali“. Mai mult chiar; „prin ea iudeo-creştinismul primitiv implica o revoluţie socială“. Iar „marxismul — dintr-o asemenea perspectivă — nu este, în ultimă analiză, nimic altceva decît teodiceea iudeo-creştină laicizată: egalitatea perfectă coborîtă din ceruri pe pămînt... spre a realiza efectiv, şi *în* această lume, proiectul evanghelic“. Cît priveşte „americanismul“, adică „ideologia negustorească burgheză (comerţul egalizator al motivaţiilor şi stilului de existenţă), nu este ea oare — se întreabă Pauwels — doar o formă mai seducătoare a masificării ?“. Răspunzînd pozitiv, el conchide că înverşunarea noii drepte împotriva mentalităţii egalitare

25) *Ibidem*, p. 179 ; 161.
26) *Ibidem*, p. 165.

ar fi călăuzită de intenţia de a reînnoda ancestralul spirit anti-egalitar al miturilor germanice dinaintea influenţelor iudeo-creştine, de „a recrea lumea mentală europeană care se opune, concomitent, comunismului şi americanismului“ [27]).

„Să vorbim despre egalitate !“, ne invita Pauwels. De acord. Avem de-a face cu o arzătoare problemă a contemporaneităţii, implicînd încă „necunoscute“ teoretice şi dificultăţi practice. Dar, pentru a putea vorbi, minime condiţii prealabile se cer respectate : să ştim despre ce vorbim, să nu desconsiderăm adevărul istoric, răspunsul să nu fie stabilit înaintea întrebării, iar procedura metodologică să permită obţinerea unui spor de cunoaştere. Toate aceste elementare cerinţe — faţă de care Benoist, s-o recunoaştem, este mai receptiv — sînt încălcate cu nonşalanţă de Pauwels. Dialogul este blocat. Iar monologul devine vorbărie, scandînd în diverse variante aceeaşi şi aceeaşi formulă : „egalitatea — iată duşmanul !“.

Citindu-l pe Pauwels ai permanent impresia că termenului „egalitate“ i se ratăşează trei sensuri diferite, deci şi concepte diferite. Proiectul marxist al egalităţii *concrete* şi *sociale* a oamenilor din punctul de vedere al raporturilor faţă de mijloacele de producţie, al eliminării exploatării de clasă şi asupririi naţionale, al accesului la cultură şi participării la viaţa politică, este nu numai diferit, ci chiar opus atît proiectului iudeo-creştin al egalităţii *abstracte* între oamenii-fraţi în raport cu presupusul creator, cît şi proiectului tehnocratico-negustoresc al depersonalizării, manipulării preferinţelor, standardizării gusturilor şi egalizării motivaţiilor de consum, chiar pentru simplul fapt că acesta din urmă urmăreşte tocmai „autoreglarea“ unui sistem ce perpetuează *inegalităţile* sociale. Prin urmare, nu este deloc clar în ce constă egalitarofobia lui Pauwels

27) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, p. 144, 165, 171, 192, 193.

Dar nu numai atît. Faptele istorice sînt desconsiderate sau mutilate atunci cînd — pentru a se forța asemănări inexistente — i se asociază iudeo-creștinismului aspirația spre revoluție socială și concepției lui Marx despre societatea comunistă fără clase o dimensiune... „evanghelică". Cu atît mai mult, atunci cînd se afirmă că inegalitatea socială este o caracteristică a societăților zise „primitive" din Occidentul european, atestată de miturile celtice și legendele germanice, considerîndu-se aspirația spre egalitate ca un deziderat incompatibil cu „sufletul arian-european", impus din exterior fie de o spiritualitate „iudeo-slavă" (socialismul), fie de o spiritualitate „americană" (masificarea tehnocratic-consumatoristă). Dealtfel, marxismul este desfigurat într-o manieră inimaginabilă. Pauwels nu numai că îl consideră extra-european și *„alter-ego"* al pragmatismului american, dar îi mai atribuie o teză, pur și simplu, absurdă : aceea că „diferențele de mentalitate și de comportament între sexe ar fi apărut în epoca neolitică, pentru că umanitatea a inventat creșterea animalelor domestice și agricultura, ceea ce a dat naștere proprietății private, cauză unică a inegalităților", iar „cînd vom lichida proprietatea, nu vor mai exista nici bărbați nici femei, ci absoluta egalitate originară" [28]). Este, desigur, facil pentru Pauwels, ca — după ce a prezentat în acest mod caricatural ideologia marxistă — să se mire cum poate fi susținută rațional o asemenea inepție (confecționată chiar de el !) și să exclame : „vedeți, așadar, ce rată înaltă de credință implică ideologia marxistă !" [29].

Pentru exponenții „noii drepte", răspunsul precede întrebarea. Iar soluția exclude problema, deoarece „contra-cultura" pe care o propun este calchiată pe modelul naturii și „natura — ne amintește Pauwels — nu are probleme, ea are doar soluții" [30]). În raportul dintre

28) *Ibidem*, p. 189.
29) *Ibidem*.
30) *Ibidem*, p. 186.

tigru și gazelă soluțiile „inegalitare", pentru a ne exprima eufemistic — sînt înscrise în codul genetic și de nestăvilit. Or — ne relatează același Pauwels confecționînd un scenariu de domeniul fantasticului — acum două mii de ani oamenii au comis „păcatul originar", transformînd egalitatea într-o valoare culturală, uitînd că în natură egalitatea există doar în cimitire și abandonînd sistemul cultural „cel mai apropiat de legile naturii". Așa ar fi debutat funestul ciclu bimilenar al cărui crepuscul îl anunță ascensiunea unor elite rasiale, aflate sub patronajul intelectual al noii drepte. „Acest ciclu de două mii de ani, care *se încheie* — declară, sentențios, Louis Pauwels — va fi fost ciclul egalității. La început, o voce s-a ridicat contra Antichității, proclamînd că toți oamenii sînt frați. *La sfîrșit*, ea se ridică împotriva adevărului, proclamînd că toți oamenii sînt identici" [31]). Tradus în alți termeni, *„parti-pris"*-ul doctrinal al lui Pauwels ar suna cam așa : hai să vorbim despre egalitate, primesc !, dar numai pentru a-i cînta marșul funebru, bucuroși că am scăpat de „Răul tuturor relelor" și ne putem reîntoarce la viziunea originară elitist-inegalitară asupra lumii, „înscrisă în tradițiile de neșters și în structurile mentale ale popoarelor provenite din Antichitate și din ramura indo-europeană a umanității" [32]).

Dar dacă nu acceptăm un asemenea cadru al discuției, în care răspunsul este prestabilit ? Atunci, ni se lasă impresia că am fi în postura unor complici ai distrugerii omului, ai distrugerii culturii europene, ai obscurantismului. Devenind patetic, Pauwels lansează apelul „noii drepte" : „O, bătrîne om nemuritor ! Bătrînă Europă !... Aristocratismul (adică : ceea ce se opune egalizării, ceea ce se respinge *tabula rasa*) aparține fondului imemorial al străvechilor popoare ale Europei... Aristocratismul (în sensul pe care i-l dau), fondul nostru străbun, nu se cere el a fi recreat în conjuncturi

31) *Ibidem*, p. 179.
32) *Ibidem*, p. 172.

noi ? Nu resimțiți voința de a renaște vechile culturi înrădăcinate ? Și această *altă* viziune asupra vieții nu este ea, oare, justificată prin mișcarea avansată a cunoștințelor, față de care marxismul se dezvăluie ca un obscurantism ?" [33]).

Asemenea imprecații și întrebări retorice pun în evidență periculoasa subversiune ideologică pe care o întreprinde discursul metapolitic al „noii drepte" asupra inegalității. El este ancorat în probleme vitale ale epocii, complexe, derutante, nu de puține ori îngrijorătoare. Cine nu-și pune astăzi problema unei Europe puternice, care să-și onoreze tradițiile ei culturale, să nu-și piardă identitatea, să asigure securitatea și pacea între țări suverane ? Cine ar contesta nevoia de a înscrie mutațiile economico-sociale și spirituale în prelungirea unor străvechi tradiții culturale ? Cine nu resimte riscul idolatriei tipului de progres tehnic masificant, însoțit de o pierdere a unei benefice diversități umane ? Și cîți ar putea spune ceva împotriva unei viziuni asupra raporturilor interumane sprijinită pe achizițiile științei contemporane ? Numai că „noua dreaptă" consideră că la toate aceste întrebări unicul răspuns este : „egalitatea — iată dușmanul !". De vină pentru actuala stare de criză ar fi clasele exploatate care luptă pentru egalitate socială, țările din „lumea a treia" care se pronunță împotriva europo-centrismului, popoarele europene care nu acceptă hegemonia așa-ziselor națiuni, etnii și rase „alese", toți cei care refuză inegalitatea *socială* (acuzați că ar pleda pentru o standardizantă uniformizare *individuală*) sau care nu trag din rezultatele științifice ale etologiei și geneticii concluzii filozofice anti-egalitare (considerați „obscurantiști" și situați de Pauwels în afara „mișcării avansate a cunoștințelor"). Sîntem, astfel, în fața unei doctrine care întreprinde tentativa de a da teoriei inegalității girul biologiei moderne și de a influența *„cultura*, care este postul de comandă al valorilor", în vederea abandonării aspirațiilor egalitare și redobîndirii ancestralului sentiment aristocratic, cu speranța deșartă că „societatea existentă, cîștigată pentru *valori* care nu vor mai fi ale sale, se va clătina pe propriile baze" [34]).

33) *Ibidem.*

Subversiunea ideologică a scientismului biologist în teoria culturii

Discursul politic în favoarea inegalității nu este o caracteristică a „noii drepte", ci o constantă a dreptei dintotdeauna. Originalitatea „noii drepte", prin care ar putea induce în eroare pe cei neavizați, constă în tipul de justificare a pretinsei inegalități fatale a indivizilor, etniilor și civilizațiilor, pe care o prezintă ca decurgînd din „natura omului" și fiind, chipurile, confirmată indubitabil de rezultatele științei contemporane. În acest cadru problematic este conturată o teorie a culturii, sprijinită pe un scientism de factură biologistă.

„Cultura este natura omului", menționează Pauwels, întrucît „ceea ce distinge omul de animale e atributul său de ființă culturală ; natura sa *este de a crea culturile*, exprimate în societăți ; această realitate este fundamentală" [35]). În prelungirea unei asemenea teze, dreapta este investită cu disponibilitatea de a fi apărătoare a statutului omului de „ființă culturală" și promotoare a unei benefice teorii a culturii anti-reducționiste, aptă să cîștige adeziuni pentru valorile unei „contra-culturi elitiste", manipulînd în favoarea inegalității „mediul cultural".

Dar, în acest punct al argumentării, doctrinarii „noii drepte" intră în contrazicere flagrantă cu supozițiile anti-reducționiste pe care încercau să clădească o ipotetică teorie a culturii. Întregul lor edificiu se năruie atunci cînd tocmai lăudatului „mediu cultural" nu-i mai

34) Alain de Benoist, *Vu de droite*, p. 458.
35) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, p. 188.

acordă nici un rol [36]) sau, în cel mai fericit caz, îi conferă un rol minor. Pornind de la „calculele" lui Eysenck — contestate, dealtfel, explicit, de Albert Jacquard, François Jacob și alți reputați geneticieni — Alain de Benoist susține cu nonșalanță că 80% din factorii care creează diferențe „între indivizi, popoare și rase" sînt ereditari, invocînd știința în sprijinul tezei : „ereditatea este de patru ori mai importantă decît mediul" [37]. La rîndul său, Louis Pauwels subliniază că în interpretarea pe care o propune „nu este vorba de a contesta influența mediului, ci de a o recunoaște slabă. De patru ori mai slabă... decît singularitatea genetică" [38]. Și atunci ? Cum este posibil să ai încredere în virtuțile „modelatoare" ale mediului *cultural*, din moment ce influența sa este slabă, irelevantă în raport cu atît de puternica ereditate *naturală ?* Foarte simplu !, răspunde Pauwels, făcînd brusc o întorsătură de 180° și încălcînd cerințe elementare de coerență logică pentru a converti mult-trîmbițata teorie anti-reducționistă a culturii într-o trivială variantă a *reducționismului naturalist*. Formula sa preferată — *„cultura* e natura omului" — devine acum : *„natura* omului e adevărata lui cultură". Modelul cultural propus de „noua dreaptă" — bazat pe acceptarea inegalității între indivizi și comunități umane ca „lege a civilizației" — este investit, astfel, cu girul decisiv al implacabilei „naturi", după cum modelele culturale egalitare sînt considerate ca o nepermisă „tăgăduire a naturii", cărora „știința le răspunde că oamenii nu ies identici dintr-o matrice universală" și că aspirațiile spre egalitate „se opun realității dezvăluită de biologie" [39]).

Aici și acum, în acest context problematic, subversiunea ideologică a „noii drepte" în teoria culturii își

36) Astfel procedează Wesley Crilz George în studiul *Biologie du problème racial : génétique et comportement*, publicat în nr. 7 al revistei *„Nouvelle école"*.
37) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 178.
38) Louis Pauwels, *op. cit.*, p. 182.
39) *Ibidem*, p. 181, 184.

confecționează ad-hoc ornamente „științifice", încercînd să confere maleficului elitism rasial respectabilitate intelectuală prin invocarea realităților dezvăluite de genetică, etologie și sociobiologie.

Mai întîi este invocată în sprijin *genetica* pentru a se argumenta că idealul egalitar, fiind anti-natural, este ucigător de cultură. Natura — spune Pauwels — ne furnizează, prin „codurile genetice", dovada „că inteligența și comportamentul sînt determinate de cocktailul genetic moștenit de la naștere", iar genetica proba că „cercetările moderne din biologie opun o desmințire formală credințelor (egalitare) ale secolului" [40]).

Apoi atenția se îndreaptă spre *etologie* pentru a se trece de la respingerea egalității (considerată a fi o valoare culturală fără nici un suport natural) la promovarea elitismului (ca singur model cultural conform... „legilor vieții"). Cu cît oamenii doresc să le atenueze sau să le elimine — scrie Louis Pauwels — „inegalitățile naturale izbucnesc cu și mai multă forță, ceea ce înseamnă că legile civilizației (fiind legi biologice — n.n.) sînt invincibile. Îmi veți spune că aceste afirmații sînt «elitiste». Desigur. Ele sînt realiste. Etologia ne învață că orice societate animală posedă ai săi «alpha», adică leaderii săi. Și nici o societate nu trăiește fără elite. Anti-elitismul nu e nimic altceva decît... refuzul legilor vieții" [41]).

În cele din urmă, se face apel la *sociobiologie* pentru a se transforma diversitatea genetică în „ranguri, grade, ierarhii" și a se da o presupusă legitimare științifică ierarhizării valorice a culturilor, a popoarelor, a etniilor și chiar a raselor. Invocînd știința în favoarea naționalismului, rasismului, a pledoariei tipic fasciste pentru mesianismul protocronic al unor rase superioare, Louis Pauwels este cît se poate de explicit : „eu nu vorbesc de ranguri, grade și ierarhii de cunoaștere,

40) *Ibidem*, p. 180 ; 187.
41) *Ibidem*, p. 183.

putere sau bogăție, cu atît mai puțin de noblețe ereditară, ci de *rasă*" [42]).

Este adevărat că Alain de Benoist are o poziție mult mai nuanțată, punînd accentul pe diversitate și nu pe elitismul rasial. El susține că „nu există decît rase diferite, care sînt *toate* superioare, unele față de altele, în raport cu anumite valori și ritmuri care le sînt caracteristice" [43]). Dar și el apelează la conceptul de „rasă" în interpretarea diversității umane, adică la o explicație de tipul *obscurum per obscurius*. Și el propune o teorie reducționistă a culturii care își revendică statutul științific pornind tot de la postulatul că „azi, *biologia* ne dezvăluie o nouă imagine despre univers" [44]) și dă elitismului girul triadei „genetică-etologie-sociologie", invocată ca argument în favoarea justificării realelor inegalități sociale prin presupuse inegalități naturale. „Numai cu o jumătate de secol în urmă — scrie Benoist — «scientismul» se situa mai mult sau mai puțin la stînga. Dreapta își zicea «spiritualistă» și, deseori, chiar mistică, pe cînd acum tocmai dreapta este scientistă ; unde se situează deci, azi, noțiunea de progres ?" [45]).

Răspunsul nu poate fi decît unul singur : progresul cunoașterii se situează acolo unde este depășită falsa alternativă „spiritualism-scientism". Acolo unde se statorniceste un fertil raport dialectic biunivoc între două tipuri de cunoaștere distinctă : știința si filozofia. Adică la stînga. Dacă spiritualismul mistic al *vechii* drepte se descalifica prin desconsiderarea rezultatelor științei, scientismul *noii* drepte se auto-condamnă ca gravă anomalie a spiritului științific, incompatibil cu extrapolarea ilicită a unor idei și achiziții din domeniul, precis conturat, al unor științe în domeniul totalizant al viziunilor filozofice asupra condiției umane. Pe drept cuvînt Charles Vidil atrăgea atenția asupra subversiunii

42) *Ibidem*, p. 185.
43) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 179.
44) *Ibidem*, p. 144.
45) *Ibidem*, p. 384.

ideologice pe care o poate introduce în abordarea culturii „iluzia scientistă", contestînd dreptatea, egalitatea, libertatea și alte valori culturale fundamentale sub pretextul că „nimic în fenomenele naturale nu sugerează noțiunile de dreptate, egalitate și libertate" [46]). Această subversiune atinge cote inimaginabile ale mistificării atunci cînd *scientismul de factură biologistă* al lui Benoist și Pauwels nu numai că mută atitudini, rezultate, idei sau metode din cîmpul geneticii și etologiei în ținuturi eminamente filozofice, dar — în plus — le conjugă cu tezele unei pseudo-științe (sociobiologia) și le denaturează pentru a se „mula" pe un program ideologic fascizant. La o cît de sumară analiză prin perspectiva filozofiei marxiste, apare evident că, în această variantă — cum notează J. L. Chris și G. Germain — „scientismul vizează să furnizeze baze de ordin antropologic ideologiei noii drepte" [47]).

Genetica, probînd că fiecare om reprezintă un eveniment unic în istoria vieții, deoarece posedă un patrimoniu genetic inimitabil și inconfundabil, nu transformă diferența în ierarhie valorică și nici nu „tranșează" problema raportului între însușiri ereditare și dobîndite în favoarea primelor. Teoria sintetică a evoluției (Dobzhansky, Waddington) depășește modelul darwinian clasic, luînd în considerație acumularea unor mutații neutre (indiferente din punctul de vedere al selecției naturale) și sursele potențiale de adaptări înscrise în codul genetic, dar surprinde totodată faptul esențial — omis de exponenții „noii drepte" — că valoarea adaptativă a unei gene este condiționată de mediul ambiant. A considera că secvențele de nucleotide care asigură sinteza unui lanț de amino-acizi — adică genele — ar fi, prin ele însele, „rele" și „bune", „inferioare" și „superioare", reclamînd elitismul pe planul raporturilor între indivizi și rasismul pe planul ra-

46) Charles Vidil, *Individu et société. Réflexions sur l'homme et la culture*, Ed. La Pensé Universelle, Paris 1977, p. 133 ; 136.
47) J. L. Chris, G. Germain, *Une conjuncture idéologique nouvelle*, în *„La nouvelle critique"*, nr. 124, mai 1979.

porturilor interpopulaționale, înseamnă a fi în flagrant dezacord cu achizițiile atît de importante ale geneticii. Pentru genetică, ideea diversității disponibilităților fizice și intelectuale *naturale* ale indivizilor nu implică inegalitatea *socială*, lipsa unor oportunități egale *pentru toți* și nici pre-determinarea ereditară a unei elite „chemate" să conducă o masă amorfă, astfel încît din unghiul ei de vedere, cum argumentează convingător C. Maximilian, elitismul e un concept antiștiințific. Totodată, în lumina constatării că variabilitatea intrapopulațională e mult mai pronunțată decît cea interpopulațională și a demonstrării faptului că sub raport genetic fiecare individ ar fi o altă „rasă", conceptul de „rasă" a fost practic abandonat, deoarece devine absolut inoperant în explicarea diversității umane, inteligibilă — în noua paradigmă științifică — doar prin conceptele geneticii populațiilor. De aceea, discuția purtată de „noua dreaptă" asupra legitimării genetice a rasismului este nu numai falsă, dar și, „de la început inutilă, pentru că din punct de vedere strict genetic nu există rase umane... Toate populațiile umane aparțin unei singure specii — *Homo sapiens*; dovadă este că toate încrucișările posibile... produc descendenți fertili" [48]).

Cît privește *sociobiologia*, aceasta este o pseudoștiință, o diversiune ideologică sprijinită pe eronata supoziție reducționistă conform căreia toate formele de comportament social au o bază pur biologică. Pentru ea, altruismul uman este o formă voalată a egoismului animal, războiul o fatală expresie socială a unui comportament animal ritualizat, iar șomajul „un semn de bună stare animală care te obligă să pleci din zona suprapopulată cînd ea nu mai poate asigura subzistența speciei" [49]). Elitismul „noii drepte" apelează frecvent la cartea inițiatorului sociobiologiei (Edward O. Wilson

48) C. Maximilian, *Sociobiologia — biologia aberantă a «noii drepte»*, în „Era socialistă", nr. 21/1979, p. 35).
49) Yves Christen, *L'heure de la sociobiologie; vraie vulgarisation d'une fausse science*, Albin Michel, Paris, 1978, p. 88.

„Sociobiology: the New Synthesis", 1975), deși se poate lesne constata că întreaga istorie a evoluției umane a fost o istorie a încrucișărilor între populații și, „în consecință, elitismul preconizat de sociobiologie pe planul raporturilor dintre indivizi sau populații este un nonsens" [50]). Deformările „noii drepte" merg însă mult mai departe decît ar fi permis chiar această pseudo-știință, astfel încît ctitorul ei, după ce susține că „genele țin cultura în chingă", s-a simțit obligat — chiar și el! — să se dezică de cei ce „utilizează aportul sociobiologiei pentru a pretinde să fundamenteze, printr-o teorie globală, un sistem politic preexistent", menționînd că, spre deosebire de noua dreaptă, sociobiologia „n-are nimic de-a face cu rasismul", deoarece știe că „nu există rase; nu există decît variații în distribuirea geografică a anumitor trăsături" [51]). Semnificativ!

Dacă pînă și în utilizarea unei pseudoștiințe, „noua dreaptă" recurge la deformare, atunci cînd este vorba despre o știință, mai ales de una marcată prin clivajul între faptele de observație și ambiguitățile actualului său limbaj teoretic, se ajunge la o totală desfigurare. Am în vedere, în acest caz, *etologia*. Studiind comportamentul biologic ea poate surprinde anumite analogii cu cel uman, dar face abstracție deliberat de esențiale disanalogii și nu se erijează în antropologie culturală sau filozofie a culturii. Jean Piaget, apreciind că „unul dintre fondatorii etologiei contemporane sub perspectiva ei obiectivistă, Konrad Lorenz, a căutat să arate... rolul elementului înnăscut în comportament, formulînd în mod sugestiv problema condițiilor preliminare oricărei cunoașteri", subliniază totodată că „pentru inteligența umană, mediul social preia efectiv locul pe care-l ocupau recombinările genetice". El relevă rolul central al valorilor în comportamentul cultural, impli-

50) C. Maximilian, *art. cit.*, p. 52.
51) Edward Wilson, *La sociobiologie n'est pas raciste*, în „Le Monde", 24—25 februarie 1980, p. XV.

cînd o viziune *axio*centrică și, deci, un răspuns negativ la întrebarea : „trebuie să-l reducem la o organizare biocentrică ?“ [52]).

Încercînd să treacă etologia lui Konrad Lorenz prin filtrul sociobiologiei și să ofere astfel rîvnitele puncte de sprijin cruciadei pe care o întreprinde împotriva aspirațiilor spre egalitate o *„contra-cultură“* biocentrică, interpretarea noii drepte se dovedește a fi, în fond, o subversiune ideologică îndreptată *contra culturii*.

Cultura este, desigur, între anumite limite, continuare și potențare, specific umană, a organicului. Dar — cum se exprimă D. D. Roșca — „de la o anumită limită începînd și într-o măsură preponderentă, ea este însă și o formă de existență *autonomă*, urmărind *scopuri proprii*, scopuri a căror natură biologică cu greu ar putea fi dovedită“ [53]). Cultura este, prin excelență, un univers autonom de valori prin care omul se înalță deasupra naturii, indiferente față de soarta aspirațiilor și creațiilor faustice ale spiritului. Pledînd pentru o teorie biologistă a culturii și pentru ideea că „orice politică implică o biopolitică“ [54]), exponenții noii drepte sînt nu numai contra culturii, dar și pentru dispariția acelei imagini pe care omul și-o face despre posibilitatea de a păși — urmînd un drum nu lipsit de opreliști, rătăciri, dificultăți — pe trepte superioare de echitate și umanitate. Or, cum o recunoaște chiar Pauwels, cursul istoriei poate fi influențat de „imaginea pe care și-o face omul despre el însuși“ [55]). Se ridică, legitim, întrebarea : încotro intenționează să-l îndrepte Pauwels — autorul celebrei culegeri de insanități intelectuale *Dimineața magicienilor*, în fapt preludiu al „operei“ sale pusă în serviciul „dreptei“ ?

52) J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Ed. Dacia, Cluj, 1971, p. 70 ; 385 ; 379.
53) D. D. Roșca, *Existența tragică*, Ed. Științifică, București 1968, p. 116.
54) Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 144.
55) Louis Pauwels, *Comment devient-on ce qui l'on est ?*, p. 178.

Răspunsul îl dă chiar doctrinarul „noii drepte“, care se erijează în exponent al unui aristocratism dotat cu privilegii supraomenești, dar menit să instaureze în jur inumanitatea. În prefața la un scenariu pentru televiziune, intitulat „Președintele Faust“, Louis Pauwels rezumă în felul următor traiectoria spirituală a personajului său : „S-a vrut suprauman. S-a făcut inuman. Devine uman“. Autorul nu-și urmează însă, pînă la capăt, personajul. Pentru cine se situează pe pozițiile „noii drepte“ ultima etapă devine inacceptabilă, iar parcurgerea ei a încetat să mai fie o trebuință sau un dor.

CONSIDERAȚII ASUPRA IDEOLOGIEI POLITICE A „NOII STÎNGI"

De la manifestările de maximă intensitate ale „noii stîngi" s-a scurs mai bine de un deceniu ; scena dezbaterilor politice occidentale gravitează la ora actuală în jurul pericolului reprezentat de „noua dreaptă" și de extremisul de dreapta, ceea ce ar putea să pună sub semnul întrebării utilitatea unei analize a ideologiei „noii stîngi".

În ce ne privește, considerăm că reflecțiile asupra acesteia continuă, chiar la începutul deceniului al nouălea, să prezinte un deosebit interes. În primul rînd, pentru că, după cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu : „O înțelegere realistă a societății contemporane nu poate să facă abstracție de uriașa diversitate a formelor în care se exprimă nemulțumirea diferitelor categorii și pături sociale față de vechile rînduieli burgheze, dorința lor de înnoire a societății. Nu numai că nu trebuie să manifestăm rezervă față de asemenea curente și tendințe progresiste, dar trebuie să salutăm apariția oricăror noi mișcări sociale care oglindesc căutări și dorința de schimbare a relațiilor anacronice, perimate din orînduirea burgheză..." [1]). În al doilea rînd, pentru că acele contradicții ce au dat naștere „noii stîngi" nu numai că nu au încetat să se manifeste, ci s-au adîncit în ultimii ani, generînd o serie de noi mișcări sociale — mișcarea ecologică, mișcarea anti-nucleară, mișcarea consumatorilor, mișcările pentru apărarea calității vieții și a învățămîntului etc. — care se manifestă poate mai puțin zgomotos decît grupările neofasciste, dar care sînt emanația intereselor și aspirațiilor autentice ale maselor populare. În al treilea rînd, actuala repliere a forțelor de extremă dreapta este, în bună parte, o reacție față de tendința de multiplicare și diversificare a forțelor luptei anticapitaliste, față de avansurile forțelor progresiste, cărora le-a dat expresie și „noua stîngă".

1) Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Editura Politică, 1970, p. 782.

Neomogenă și contradictorie, marcată de limite indiscutabile, ideologia „noii stîngi" se impune atenției cercetătorului marxist atît prin *simptomul* pe care l-a reprezentat apariția ei pe scena dezbaterilor politico-ideologice din țările capitaliste dezvoltate, cît și prin profundul ei *mesaj anticapitalist*. Chiar dacă *potențialul de progres* de care dispun grupurile dominate ale intelectualității, care au constituit principala bază socială a mișcării „noii stîngi", nu a fost *valorificat* decît *parțial* în cadrul acesteia, atît mișcarea cît și ideologia generată de ea au reprezentat un moment crucial în afirmarea orientării anticapitaliste a marii mase a intelectualității. Relevînd caracterul *inedit* al „noii stîngi", Manuel Azcarate, membru al conducerii P.C. din Spania semnala următoarele : „Era prima oară cînd se manifesta o *mișcare intelectuală de masă*. Anterior, intelectualii interveneau prin acțiuni minoritare, mai mult sau mai puțin de avangardă, sau prin scrieri teoretice... Această prezență de masă a intelectualilor ca atare dă o idee despre posibilitățile de acțiune ale forțelor culturii" [2]) (subl. ns. — E. Z.).

Ideologia „noii stîngi" nu a reușit, datorită unghiului parțial din perspectiva căruia a interpretat realitatea socială, să răspundă întrutotul intereselor imediate și de perspectivă ale acestui grup social, să ghideze de o manieră eficientă acțiunea sa social-politică. În ciuda limitelor sale, ea a dat însă expresie *tendinței de eman-*

2) Interviu cu Manuel Azcarate, în : *L'Europe de l'Atlantique à l'Oural*, Paris, Maspéro, 1979, p. 49.

cipare ideologico-politică a unei părți importante a intelectualității de hegemonia burgheză, contribuind, pe de o parte, la erodarea acesteia, iar pe de altă parte, la *sensibilizarea* unei părți relativ largi a intelectualității *față de teoria revoluționară*.

Emanație a unui grup social dominat, pe care însăși situația sa obiectivă în cadrul capitalismului contemporan îl face să fie interesat în schimbare, ideologia „noii stîngi" este o *ideologie radicală de stînga*. Profund îndatorată unor curente de gîndire precum marxismul, „Școala de la Frankfurt", existențialismul ateu, gîndirea mișcărilor de eliberare națională și anarhismul, cunoscînd variații notabile — în timp și spațiu —, ea posedă totuși un „ce" ireductibil, care-i conferă un statut de sine stătător în cadrul ideologiilor politice contemporane. Ea este, în ultimă instanță, expresia unor forțe și interese sociale distincte, astfel încît descifrarea ei poate constitui un demers util pentru înțelegerea mutațiilor intervenite la nivelul comportamentului și gîndirii politice a acelor categorii sociale care i-au dat naștere. Elementele ei centrale — asupra cărora ne propunem să insistăm în cele ce urmează — sînt critica statu quo-ului capitalist, încercarea de identificare a forțelor și mijloacelor schimbării și proiectul social alternativ.

1. Critica statu quo-ului capitalist

Demersul critic întreprins de gînditorii „noii stîngi" — fie ei lideri ai diverselor mișcări naționale, fie gînditori „revendicați" de „noua stîngă", precum reprezentanții „Școlii de la Frankfurt", C. W. Mills, J. P. Sartre André Gorz, Noam Chomsky etc.—merită a fi reținut cel puțin din următoarele motive : ea este prima ideologie nemarxistă apărută în perioada postbelică ce pune categoric sub semnul întrebării adevărul construcțiilor ideologice burgheze elaborate în perioada boom-ului economic și infirmă optimismul reformist avansat de acestea ; ea a „reînnodat" astfel filonul de critică so-

cială ce părea să se fi întrerupt în deceniul așa-zisei „generații tăcute" a anilor '50, contribuind totodată la retrezirea interesului față de marxism într-o epocă în care se mai vehicula ideea „sfîrșitului ideologiilor" ; mai mult, ea a adus elemente importante în evaluarea noilor tendințe ale evoluției capitalismului în etapa sa monopolist-statală, fapt ce relevă necesitatea și utilitatea dialogului marxismului cu această ideologie.

S-a spus adesea că gîndirea „noii stîngi" este marcată de romantism și idilism, înțelegîndu-se prin aceasta că ea refuză știința și tehnica, propovăduind întoarcerea la perioade revolute ale istoriei umane. Incontestabil, asemenea accente nu au lipsit din analizele unora dintre liderii spirituali ai mișcării, dar ele nu au dat tonul general al viziunii „noii stîngi" asupra societății contemporane. Ceea ce se avea în primul rînd în vedere era *maniera de utilizare socială a științei și tehnicii* în condițiile țărilor capitaliste dezvoltate. Norman Birnbaum remarca pe drept cuvînt: „nu a fost atacat industrialismul ca atare, ci au fost atacate fațete particulare ale utilizării sale de către putere — în opresiunea și exploatarea rasială, în birocratizarea învățămîntului, în războaiele imperialiste împotriva popoarelor de peste mări și, tot mai mult, în asaltul său criminal asupra naturii" [3]). Transformarea științei și tehnicii în mijloace de malformare a mediului social și natural a constituit adevărata țintă a atacurilor „noii stîngi" și nu înaintarea societății pe scara cunoașterii și a dominării naturii.

Una dintre liniile principale ale criticii forjate de gîndirea „noii stîngi" a vizat tocmai sublinierea discordanței crescînde dintre posibilitățile oferite de noua dezvoltare a forțelor de producție, aflate sub impactul RST, și menținerea și chiar adîncirea inegalităților economice, sociale, politice și spirituale între clasa condu-

3) Norman Birnbaum, *The Making of a Counter-Culture*, în : *Toward a Critical Sociology*, Oxford University Press, 1971, p. 366.

cătoare şi restul societăţii. Fapt extrem de important pentru depăşirea unui anume mecanicism economic, noul curent de gîndire a pus în evidenţă că sistemul relaţiilor de producţie capitaliste nu este istoriceşte epuizat doar în momentul în care încetează a mai asigura dezvoltarea producţiei, cînd ajunge la o „catastrofă economică", ci şi atunci cînd, în ciuda unei relative dezvoltări, el se manifestă pregnant ca obstacol în calea deplinei utilizări a potenţialului existent, cînd transformă omul din scop al dezvoltării în simplu mijloc al acesteia. Astfel, în totală opoziţie cu teoreticienii „societăţii de consum", ideologii „noii stîngi" au văzut în sporirea consumului, în transformarea acestuia într-un scop în sine, una dintre principalele surse ale alienării, iar în crearea de false nevoi o adevărată agresiune asupra fiinţei umane, asupra nevoilor sale materiale şi spirituale autentice. Descifrînd mecanismul condiţionării prin consum, Erich Fromm nota: „Iniţial ideea de a consuma lucruri mai bune şi mai multe avea în vedere asigurarea unei vieţi mai fericite, mai pline de satisfacţii. Consumul era un mijloc în vederea unui scop — cel al fericirii. Astăzi, consumul a devenit un scop în sine. Creşterea constantă a nevoilor ne forţează la un efort mereu crescînd, ne face dependenţi de aceste nevoi şi de acei oameni şi acele instituţii cu ajutorul cărora ni le împlinim" [4]).

Continuînd şi dezvoltînd critica iniţiată de reprezentanţii „Şcolii de la Frankfurt", gîndirea „noii stîngi" şi-a adus o contribuţie preţioasă la dezvăluirea cercului vicios al promovării falselor nevoi şi la evidenţierea mecanismelor manipulative ale „capitalismului tîrziu", demonstrînd că aşa-zisul „consens" ce ar caracteriza această societate nu este rodul opţiunii libere a indivizilor, ci al condiţionării comportamentului lor social prin cele mai diverse mijloace şi canale de asigurare a conformismului. „Scopul politic al noului capitalism şi

4) Erich Fromm, *The Sane Society*, New York, Fawcett Publications, Inc., 1968 (ediţia a şasea), p. 123.

al guvernelor care îl sprijină — afirma unul dintre principalele documente ale „noii stîngi" engleze — este clar. El urmăreşte să atenueze conflictul real, să-l dizolve într-un fals consens politic... *Politica consensului*, indispensabilă succesului noului capitalism, *este în esenţa sa manipulativă — o politică a administrării oamenilor* şi, ca atare, *profund nedemocratică* [5]) (subl. ns. — E. Z.).

Adîncirea acestei tendinţe, pusă în lumină de analize recente, între care le-am nota pe cele realizate de participanţii la dezbaterea organizată în primăvara lui 1979 de Universitatea din Vincennes, relevă profunzimea inciziei operate de „noua stîngă" în urmă cu peste un deceniu. Căci, după cum nota un economist francez, condiţionarea a căpătat forme aberante, în spatele cărora poate fi descifrat unul şi acelaşi comandament suprem al sistemului burghez: *„Dorinţa noilor mărfuri trebuie să fie totodată dorinţa formelor sociale care permit producerea lor...* Drogul este marfa exemplară — obişnuinţa şi dependenţa sînt resorturi ale unui consum crescut care reproduce el însuşi condiţiile sporirii sale. În 'societatea psihiatrică avansată' *dorinţa se alienează în dorinţa alienării înseşi*" [6]) (subl. ns. — E. Z.).

Rechizitoriul adresat de „noua stîngă" statu quo-ului capitalist a vizat în egală măsură şi tendinţa de militarizare a economiei, de menţinere a privilegiilor cu ajutorul instituirii unui adevărat complex militaro-industrial. Semnalînd că promovarea psihologiei războiului rece nu este atît urmarea existenţei unor ameninţări reale, cît o încercare de legitimare a expansiunii cheltuielilor militare — extrem de rentabile pentru marile monopoluri —, o serie de autori au dezvăluit disjuncţia existentă între presupusul „interes naţional" în numele căruia se sporesc bugetele militare şi interesele maselor.

5) *May Day Manifesto*, London, 1968, p. 15.
6) Bernard Guibert, *Les raffinements du capital*, în: *Le nouvel ordre interieur, Paris*, Alain Moreau, 1980, p. 35.

Faptul că astăzi, sub presiunea crizei, statul capitalist renunţă la aura sa de apărător al „interesului general" pentru a se afirma tot mai pregnant ca instrument al intereselor private, testează deplina actualitate şi pertinenţă a radiografiei realizate de gînditorii „noii stîngi". În prefaţa la lucrarea „Noua ordine interioară" (al cărei titlu surprinde tendinţele de repliere a capitalismului în faţa noii faze a crizei sale generale), Pierre Dommergues remarca : „Se asistă la o restructurare a statului sau mai degrabă la o deplasare a funcţiilor acestuia — rolul de legitimare este înlocuit de cel de sprijinire a acumulării... 'Statul-providenţă' cedează terenul în favoarea 'statului-disciplinar' menit să administreze forţa de muncă şi dezordinea internaţională. Cheltuielile sociale sînt reduse, dar cheltuielile militare nu încetează să crească" [7]).

Condamnarea agresiunii Statelor Unite asupra Vietnamului, unul dintre elementele comune ale „noii stîngi" de pretutindeni, s-a asociat adesea cu dezvăluirea falsităţii imaginii „democratice" a aşa-zisei „lumi libere", care nu ezită să încalce cele mai elementare drepturi ale popoarelor şi ale oamenilor atunci cînd se simte ameninţată. Notaţiile lui Rudi Dutschke, lider al studenţimii vest-germane în perioada de maximă intensitate a afirmării „noii stîngi", sînt grăitoare în acest sens : „Agresiunea americană în Vietnam, prea evidentă şi brutală pentru a putea fi trecută cu vederea, s-a produs într-un moment în care variatele mecanisme de influenţă şi control ale imperialismului nu mai puteau preveni victoria forţelor revoluţionare de eliberare din Vietnam" [8]). La ora mult-trîmbiţatei „campanii pentru drepturile omului", al cărei dirijor de necontestat este S.U.A., Noam Chomsky — gînditor radical ce s-a identificat cu aspiraţiile „noii stîngi" — relevă caracterul „selectiv" al „apărării" drepturilor omului : „Nici Brazilia, nici Indonezia nu au fost denunţate pentru a fi violat grav drepturile omului ; au fost denunţate numai ţările care au ieşit din zona de influenţă americană, căreia îi aparţineau 'în mod natural'" [9]). O mărturie în plus că lipsa de acoperire a discursului democratic, pe care o sesizase la vremea sa „noua stîngă", este o trăsătură funciară a realităţii capitaliste.

Spaţiul nu ne permite să insistăm mai mult asupra altor aspecte, la fel de importante, ale criticii îndreptate de gîndirea „noii stîngi" împotriva societăţii burgheze. Nu am vrea totuşi să încheiem această succintă prezentare înainte de a semnala aportul lui Herbert Marcuse — unul dintre principalii mentori ai „noii stîngi" — la radiografierea contradicţiilor „capitalismului tîrziu". Oprindu-se cu precădere asupra societăţii americane, Marcuse a emis uneori păreri ce nu corespund realităţilor europene, dar dincolo de aceasta trebuie reţinut faptul că sesizînd contradicţiile şi absurdităţile generate de „capitalismul avansat", el o face pornind de la întruchiparea de vîrf a capitalismului postbelic, al cărei potenţial exploziv vorbeşte de la sine despre incapacitatea acestei orînduiri de a se „autodepăşi".

Una dintre contribuţiile de seamă ale operei lui Marcuse este aceea de a fi relevat că puternica expansiune a productivităţii sociale, sporirea bogăţiei sociale, dezvoltarea aparatului tehnologic reprezintă, într-un context în care profitul este criteriu absolut, tot atîtea surse de unidimensionalizare a fiinţei umane, Interpretată frecvent ca viziune sceptică asupra posibilităţilor de negare a ordinii existente, unidimensionalizarea, aşa cum o înţelege Marcuse, poate fi descifrată nu numai şi nu atît ca *imagine* a unei stări de lucruri deja existentă, cît *a mecanismului de asigurare a stabilităţii sistemului în condiţiile atingerii limitelor funcţionalităţii sale*. Examinarea unui alt concept-cheie al analizelor

7) *Le Nouvel ordre interieur*, p. 11.

8) Rudi Dutschke, *On Anti-authoritarianism*, în : Carl Oglesby, *The New Left Reader*, New York, Grove Press, Inc., 1969, p. 244.

9) *Le Nouvel ordre interieur*, p. 106.

sale — cel de „desublimare represivă" — oferă temeiuri în plus pentru o atare decodificare a mesajului marcusian. Căci el atestă cu prisosință faptul că în spatele aparentului „consens" al societăților industriale avansate nu se află convergența dintre interesele diferitelor categorii sociale — pentru care pledează, într-o formă sau alta, doctrinele „depolitizării" și „dezideologizării" sau ale „societății claselor mijlocii" și „deproletarizării" —, ci constrîngerea exercitată de sistem prin mijloace infinit mai subtile și mai eficiente decît cele ale coerciției. Mai mult, în lucrarea „Contrarevoluție și revoltă", Marcuse demonstra că organizarea „contrarevoluției preventive" nu este atît un semn al forței, cît mai degrabă al slăbiciunii sistemului. Prin aceasta „capitalismul se recunoaște a fi amenințat de revoluție" [10]). Tocmai de aceea considerăm că semnalele de alarmă trase de Marcuse nu pot fi asimilate unor simple reflecții în fața apocalipsului inevitabil, ci unei pledoarii pentru o practică politică și o activitate teoretică pe măsura noilor evoluții ale capitalismului, a căror miză este, în ultimă instanță, „socialismul sau barbaria".

Citită într-o asemenea manieră, opera lui Marcuse — complexă, contradictorie și desigur criticabilă într-o serie de aspecte — nu poate apărea drept o resemnată radiografie a unui prezent care anulează speranțele, ci ca mesajul unei voci puse în slujba afirmării dreptului ființei umane la autorealizare și a posibilităților de progres ale societății. Gîndirea lui Marcuse, a „noii stîngi" în general, a urmărit să determine — prin critica statu quo-ului capitalist — o largă mobilizare a forțelor progresiste în direcția căutării unor soluții care să țină seama de noile date ale realității, care să nu subestimeze capacitățile de adaptare și de repliere ale sistemului existent. Faptul că „noua stîngă" însăși nu a fost capabilă să ducă la bun sfîrșit această sarcină autoasumată, nu trebuie să conducă la ignorarea

10) Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, p. 2.

mesajului anticapitalist căruia ea i-a dat expresie cu o forță aparte. Credem că cea mai bună dovadă a sensului acțiunilor și gîndirii „noii stîngi" o constituie mobilizarea forțelor ordinii împotriva celei mai puternice mișcări contestatare a anilor '60. Atunci cînd „discreditarea" mișcării nu a atins efectele scontate, burghezia a apelat la mijloace extreme, menite a-i anihila impactul asupra categoriilor dominate. Frédéric Laurent, autorul unei valoroase lucrări asupra neofascismului, relevă în acest sens corelațiile existente între apariția „noii stîngi" și intensificarea extremismului de dreapta. „Neliniștite de dezvoltarea 'noii stîngi' în rîndurile tineretului european, mai multe organizații fasciste au reluat în această epocă (sfîrșitul anilor '60, începutul anilor '70 — n.n.) inițiativele relansării unei mișcări de avangardă europeană" [11]).

Oricît de meritoriu, discursul critic al „noii stîngi" nu ne poate face însă să trecem cu vederea limitele de ansamblu ale acestui curent de gîndire, prezente mai ales la nivelul conceperii forțelor și mijloacelor schimbării și al elaborării proiectului social alternativ.

2. Forțele și mijloacele schimbării

Plecînd de la o serie de elemente reale privitoare la creșterea nivelului de trai al clasei muncitoare într-o serie de țări capitaliste dezvoltate, numeroși ideologi ai „noii stîngi" au absolutizat această stare de lucruri, mergînd pînă la a afirma că s-ar asista la o „integrare" a proletariatului în sistemul existent, la „atenuarea" combativității sale revoluționare și chiar la „pierderea" potențialului său revoluționar. Necesitatea depășirii ordinii capitaliste, în favoarea căreia critica întreprinsă de ideologia „noii stîngi" a adus nenumărate argumente, pe de o parte, și așa-zisa „de-revoluționarizare" a clasei muncitoare, pe de altă parte, con-

11) Frédéric Laurent, *L'Orchestre noir*, Paris, Stock, 1978, p. 293.

stituie în logica acestei gîndiri temeiul încercării de a identifica „noile forţe" ale revoluţiei în alte sectoare ale societăţii.

Deşi s-a vorbit adesea despre faptul că ideologia „noii stîngi" ar refuza clasei muncitoare orice rol în înfăptuirea transformărilor revoluţionare, trebuie precizat că o asemenea atitudine extremă poate fi găsită destul de rar în luările de poziţie ale gînditorilor săi. Mult mai frecventă şi caracteristică este poziţia care susţine „pierderea rolului conducător" al clasei muncitoare în iniţierea transformărilor structurale ale societăţilor capitaliste avansate şi „transferul" acestuia către alte categorii care ar fi devenit „forţe de ruptură" în lanţul integrativ al capitalismului avansat.

Agenţii revoluţiei nu se reduc, în viziunea „noii stîngi", la „iniţiatorii" ei — studenţimea şi intelectualitatea —, ci cuprind ansamblul forţelor oprimate de sistem. Diferenţa existentă între diversele componente ale opoziţiei faţă de statu quo nu este atît una de situaţie obiectivă, cît una de nivel de conştientizare a necesităţii transformării. Ierarhia ce se operează la nivelul agenţilor revoluţiei indică — dincolo de nuanţări şi reveniri — persistenţa unui anume elitism în maniera de concepere a forţelor schimbării. Problema raporturilor între clasa muncitoare şi intelectualitate — vitală în condiţiile capitalismului contemporan —, între acestea şi categoriile sociale intermediare au căpătat cel mai adesea în cadrul ideologiei pe care o analizăm, forma supra sau subordonării, nefiind pusă în termenii săi reali — cei ai înfăptuirii unei alianţe care să realizeze o conjugare complexă între interesele particulare de grup şi interesele comune ale tuturor categoriilor dominate. Credem că aici se află un indiciu al slăbiciunii şi incompletitudinii analizelor întreprinse de gînditorii „noii stîngi", al concentrării lor asupra unor procese de suprafaţă care nu le-a permis să sesizeze just corelaţia dintre procesele economice şi cele social-politice şi să elaboreze o strategie consonantă cu actualele realităţi capitaliste.

Supralicitarea rolului intelectualităţii şi al studenţimii, cît şi tema frecventă a „introducerii" revoluţiei din afară ţărilor capitaliste dezvoltate îşi au în ultimă instanţă originea într-o anumită viziune asupra revoluţiei, care nu este considerată rezultat al evoluţiilor contradictorii ale realităţii, al efectelor pe care acestea le au, în timp, asupra raportului de forţe, ci al „menţinerii" impulsului revoluţionar la nivelul anumitor categorii sau în anumite zone ale lumii. Preluarea necritică a unor soluţii elaborate în aşa-zisa lume a treia, cît şi un anume mimetism ce şi-a făcut loc în cadrul „noii stîngi", concretizat în absolutizarea unor teze şi experienţe forjate în alte momente istorice, pun în lumină faptul că, dincolo de intenţiile sale declarate, noua mişcare radicală a devenit uneori tributară ea însăşi unei practici pe care voia să o depăşească — cea a acceptării de „modele" universal-valabile.

Fie că a teoretizat violenţa sau „transformarea conştiinţelor" ca mijloace fundamentale ale revoluţiei, gîndirea „noii stîngi" este departe de a fi conturat un răspuns pertinent la problematica extrem de complexă a strategiei revoluţionare în ţările capitaliste dezvoltate. Elementul care se impune a fi reţinut este insistenţa cu care a abordat acest curent tema „autoguvernării". Desigur că nici în acest plan nu s-a depăşit un anume utopism, dar pledoaria susţinută pentru accesul la decizie al celor afectaţi de consecinţele acesteia constituie o dovadă a faptului că ideologia „noii stîngi" a sesizat una dintre cele mai presante cerinţe ale vieţii politice contemporane, înţelegînd faptul că soarta omenirii depinde înainte de toate de acţiunea maselor şi nu doar de iniţiativele unor grupuri restrînse ce se „substituie" acestora.

3. „Noua stîngă" şi societatea viitoare

Concepînd societatea existentă ca un „continuum al dominaţiei represive", în care are loc pervertirea tuturor valorilor şi alterarea tuturor relaţiilor interu-

mane, ideologii „noii stîngi" au apreciat, în marea lor majoritate, că instaurarea regnului libertății nu poate fi decît rezultatul unei rupturi totale cu ordinea existentă. O asemenea viziune care ipostaziază discontinuitatea între real și ideal, între prezent și viitor este marcată indiscutabil de utopism. Alternativa sugerată nu este mai mult decît o imagine răsturnată a prezentului, o negație metafizică a acestuia.

Absența unei „alternative concrete", înlocuirea ei cu simple afirmații referitoare la valorile centrale ale societății viitoare, despre ale cărei instituții și relații nu ni se spune decît că vor fi „total opuse" celor existente, este departe de a putea fundamenta o acțiune practică de emancipare. Neînțelegerea dialecticii vieții sociale în întreaga ei complexitate, incapacitatea de a surprinde întregul diapazon al contradicțiilor acesteia și forțele schimbării puse în mișcare de ele, cît și raporturile reale dintre agenții sociali ai transformării, explică în mare măsură eșecul ideologiei „noii stîngi" în elaborarea unui proiect social plauzibil. În ce ne privește considerăm că ruptura existentă la nivelul ideologiei „noii stîngi" între necesitatea și posibilitatea practică a schimbării este reflexul în plan ideatic al situației obiective a grupurilor sociale care au generat-o. Interesate în schimbare, aceste grupuri nu pot determina printr-o acțiune de sine stătătoare, în afara colaborării cu celelalte forțe dominate — cu clasa muncitoare în primul rînd — înfăptuirea acestui deziderat. Căile și mijloacele schimbării nu pot fi depistate din perspectiva lor parțială tocmai pentru că *depășesc posibilitățile obiective ale grupurilor respective.*

•

Produs al schimbării sociale, „noua stîngă" — și nu mai puțin ideologia ei — pot fi considerate în egală măsură *agent al schimbării.* Căutările cărora le-a dat expresie această mișcare radicală de stînga nu au rămas fără urmări asupra realității capitaliste. Ele au

contribuit la cristalizarea unei conștiințe opoziționiste la nivelul unor categorii sociale ce păreau „integrate" în sistem. Semnalînd impactul noii stîngi asupra atitudinii multor fracțiuni ale claselor mijlocii, Hans Peter Dreizel atrage atenția asupra faptului că în prezent „se manifestă un nou și crescînd scepticism față de raționalitatea instrumentală și beneficiile ei" [12]).

Ideologia „noii stîngi" a jucat de asemenea un rol notabil în erodarea „consensului", prin înlăturarea schemelor și clișeelor ideologiei statu quo-ului capitalist. Deși într-o formă incoerentă și abstractă, ea a redeschis orizontul socialismului în chiar centrul lumii capitaliste: „Socialismul lor este utopic și arhaic, dar ei au trezit speranța socialismului. Viziunea lor economică este sumară și mitică, dar ei au făcut ca lumea să-și dea seama că abundența bunurilor nu atrage după sine o dezvoltare corelativă a bucuriei de a trăi, care este mult mai importantă decît produsele impuse de publicitate. Ei au pus degetul pe absurditatea cotidiană a societății industriale, pe cenușiul, vidul și opresiunea ei" [13]).

În ciuda faptului că „noua stîngă" nu a reușit ea însăși să elaboreze „o nouă teorie a revoluției", aportul ei la sporirea eforturilor de găsire a unor soluții pe măsura noilor realități ale lumii capitaliste este incontestabil, iar aspirația ei spre socialism simptomatică pentru evoluția social-politică a capitalismului contemporan. Tocmai de aceea considerăm că reflecțiile asupra mișcării și gîndirii „noii stîngi" continuă încă să-și păstreze deplina actualitate.

---

12) Hans Peter Drietzel, *On the Political Meaning of Culture*, în : Norman Birnbaum, ed., *Beyond the Crisis*, Oxford University Press, 1977, p. 113.

13) Maurice Duverger, *Janus. Les deux faces de l'Occident*, Paris, Fayard, 1972, p. 247.

CONFRUNTĂRI DE IDEI ÎN PROBLEMA RAPORTULUI CULTURĂ-IDEOLOGIE

Cultură, emancipare, înstrăinare

Dacă în epoca aplicării laserului, a ciclofazotroanelor, a transferurilor de energie la distanţe mari, a zborurilor cosmice, a posibilităţii de difuzare a valorilor culturale pe întreg mapamondul datorită mass-mediei, se vorbeşte totuşi în lumea occidentală de: „mizerie culturală", de „alienare culturală", de „criza şi de pierderea sensului culturii", acest fapt este în opinia noastră simptomatic pentru contradicţiile grave care există în această orînduire între cuceririle ştiinţei, ale culturii în general şi finalitatea lor social-umană. Cuceririle minţii omeneşti sînt puse în slujba unei minorităţi aflată la putere, în slujba intereselor acestei categorii, iar masele sînt manipulate de regulă prin produsele culturale, adesea pseudoculturale, difuzate prin mass-media, mai ales în sensul satisfacerii unor interese şi nevoi materiale şi culturale artificial create şi relativ uşor de satisfăcut în condiţiile spectaculoaselor realizări ale progresului tehnico-ştiinţific, fără a angaja o participare culturală de esenţă şi de adîncime. Încercările de „perfecţionare a condiţiei umane" de umanizare a omului rămîn, în perimetrul societăţii occidentale, simple realizări cantonate în sfera unei „bunăstări generale". Între mase şi realele valori culturale se ridică un baraj, *marea majoritate* a membrilor societăţii fiind redusă la ipostaza de simpli consumatori de pseudovalori culturale, şi aceasta în condiţiile în care ştiinţa, tehnica, arta şi alte domenii ale culturii dispun de realizări remarcabile.

Nerecunoaşterea sau falsificarea funcţiei ideologice a culturii (exercitată prin anumite componente ale ei), neluarea în consideraţie a condiţionării caracteristicilor sociale, economice, politice ale culturii — de către orînduirea în care ea fiinţează şi a cărei emanaţie este, limitează mult perspectiva unor teoreticieni ai culturii, care, deşi animaţi de intenţii umaniste, nu reuşesc în cele din urmă să vadă soluţia reală, adecvată care să ducă la perfecţionarea condiţiei umane, la emanciparea reală a omului. Alţi teoreticieni, dimpotrivă, pornind de la condiţionarea puternică a caracteristicilor culturii de aspiraţiile, interesele, trebuinţele clasei dominante, procedează la o analiză convingătoare şi ştiinţifică a contradicţiilor culturale ale capitalismului, demascînd consecinţele acestor contradicţii în forma lor de manipulare, alienare culturală, pierderea sensului culturii etc.

Aparţinînd primei categorii a teoreticienilor care nu discută deschis relaţia cultură-ideologie, Jean Fourastié este cu toate acestea preocupat de îmbunătăţirea condiţiei umane prin cultură. *El pune în paranteză factorii economici, sociali, politici* de care depinde această perfecţionare, ajungînd la concluzia că o atare ameliorare va fi posibilă prin saltul calitativ produs de trecerea de la nevoile şi interesele materiale (la început limitate, apoi din ce în ce mai variate) la nevoi spirituale tot mai diverse şi mai elevate [1]. Fourastié acordă credit exclusiv culturii în emanciparea şi perfecţionarea omului.

Lipsa unor coordonate ideologice clare este semnificativă şi pentru înţelesul sui generis pe care îl conferă Fourastié conceptului de socialism. Semnificativ este însă faptul că autorul francez vede în „socialism" condiţiile care permit, în ţările puternic dezvoltate industrial, continua perfecţionare a condiţiei umane, prin depăşirea fazei de „homo economicus" şi trecerea la un

1) Jean Fouratié, 40.000 *heures. L'inventaire de l'avenir*, Paris, Ed. Laffont-Gonthier, 1965, p. 13.

om nou, cu nevoi spirituale bogate ori, cu capacitate de creaţie şi cunoaştere deosebită [2]).

Numeroşi teoreticieni occidentali ai culturii sesizează *caracterul ei profund contradictoriu* care se naşte şi se dezvoltă pe fondul discriminărilor generate de capitalism. De pildă, *Jean Onimus discutînd caracteristicile culturii occidentale avansează ideea după care cultura capitalistă* reprezentînd interesele unei minorităţi, generează o *„alienare culturală"*, nefiind capabilă să contribuie la îmbunătăţirea condiţiei umane, „la posibilitatea omului de a exista mai bine". Acest teoretician avansează conceptul de „societate culturală" [3]) în care, după opinia sa, toţi membrii societăţii vor beneficia de dreptul egal la cultură, de participare liberă la creaţia culturală, socială, politică, economică. El nu pune în discuţie modalitatea concretă de trecere la o asemenea societate. Onimus se ridică şi împotriva *„ştiinţei fără conştiinţă"*, pledînd pentru responsabilitatea social-umană a ştiinţei, care trebuie pusă în slujba întregii societăţi. Gînditorul francez se înscrie în rîndul celor care condamnă fără drept de apel „societatea abundenţei" caracterizată prin : „viclenia ei de a şti să substituie aspiraţiilor celor mai profunde, nevoi exacte, uşor de satisfăcut din punct de vedere tehnic"[4]). În această societate asistăm la o dirijare a consumului majorităţii spre produse materiale sau spirituale vehiculate îndeosebi prin mass-media, sub marca „agreabil", „facil", „plăcut", care în realitate frustrează indivizii umani de autenticele trăiri, posibilitatea îmbogăţirii lor spirituale, de dreptul de a „exista mai bine".

În concepţia lui Jean Onimus cultura are certe virtuţi de perfecţionare a omului. „Cultura nu înseamnă numai a şti (ceea ce se poate distribui la nevoie echi-

2) *Ibidem*, p. 13.
3) Jean Onimus, *Mutation de la culture*, Paris, Desclée, 1973, p. 21.
4) *Ibidem*, p. 55.

tabil) ; ea înseamnă posibilitatea de a exista mai bine datorită puterii de cunoaştere, de a înţelege timpul său, de a putea face o judecată critică, de a se putea exprima şi comunica" [5]).

Culturii îi sînt atribuite funcţii de spiritualizare în raport cu universul sufletesc al omului, capacitatea de a răspunde unor nevoi mai largi (depăşind cercul filosofilor), de luciditate, de cunoaştere şi meditaţie asupra celor mai grave probleme ale destinului uman.

„Privirea omului actual — şi acesta este aspectul pozitiv care pregăteşte viitorul — tinde spre o luciditate care pînă acum era privilegiul filozofului: bunăstarea materială nu ne ajunge, ne trebuie altceva de cu totul altă natură, şi aceasta *este cultura*, de la care noi ne aşteptăm împlinirea" [6]).

Jean Onimus vede posibilă înlăturarea alienării culturale nu numai prin transformarea lumii, ci şi a personalităţii umane. „Înstrăinarea culturală prevalează asupra celorlalte (pentru că celelalte nu pot fi atenuate prin ingeniozitatea tehnicii) în timp ce aceasta presupune o cu totul altă problematică. Ea cere nu numai transformarea lumii ci şi a eului, iar aceasta este o problemă culturală" [7]).

În societatea capitalistă valorile culturale autentice sînt puse în slujba intereselor şi aspiraţiilor unei minorităţi dominante ; în acelaşi timp „piaţa culturală" este inundată de o mare cantitate de produse culturale facile, pseudovalori, ceea ce contribuie la dirijarea aspiraţiilor, intereselor, şi nevoilor reale ale maselor spre aceste conţinuturi „inofensive" şi prin aceasta la tocirea spiritului critic, contestatar, revoluţionar. Azi datorită progresului tehnico-ştiinţific, datorită capacităţii de vehiculare a informaţiei prin mass-media se realizează în societatea capitalistă *manipularea prin cultură a maselor la dimensiuni fără precedent*. Pe fondul multiple-

5) Jean Onimus, *op. cit.*, p. 55.
6) *Ibidem*, p. 14.
7) *Ibidem*, p. 15.

lor forme de manifestare și amplificare a contradicțiilor capitalismului se înfierează tot mai mult producerea culturii care permite manipularea, care duce la „anxietate culturală", la „alienare culturală" sau la „pierderea sensului culturii".

Dinamica nevoilor culturale și „pierderea sensului culturii"

Latura acțională, praxiologică a culturii sau dinamica culturală este analizată cu pătrundere de un gînditor progresist ca Paul-Henry Chombart de Lauwe. Într-o lucrare intitulată *La culture et le pouvoir* (Stock., Paris, 1975) el conferă culturii un rol esențial în ansamblul transformărilor ce caracterizează civilizația contemporană. Dar pentru a îndeplini un asemenea rol cultura trebuie privită nu sub aspectul ei static, ca produs, ca rezultat al unui proces, ci ca procesul însuși, ca *mișcare*, *creație*, *acțiune*. Chiar vechile culturi conțin încă posibilități de creație, un dinamism interior pe care civilizația industrială ține să le distrugă. Este vorba de un *patrimoniu cultural* ce trebuie apărat nu numai ca un fond muzeistic, ca o frumusețe încremenită și stearpă, ci pentru vitalitatea sa spirituală, deci pentru capacitatea sa de a da noi impulsuri actului creator, deci pentru posibilul lor aport original în constituirea unei noi lumi.

În afara tezaurului vechilor culturi, se nasc însă, prin însăși natura producției moderne și în virtutea rolului creator al clasei muncitoare, mari *ansambluri culturale* în întreprinderile industriale.

Făcînd comparație între țări socialiste industrializate, țări capitaliste industriale și țări subdezvoltate, Chombart de Lauwe scrie : „Noi constatăm că aceleași probleme se pun în marile aglomerări ale acestor țări, dacă problemele sînt aceleași, soluțiile pot fi diferite și chiar opuse. O generalizare pripită pe tema uniformității civilizației industriale și a contradicțiilor trebuie deci evitată. Noi degajăm... anumite procese care sînt aceleași în contexte diferite. Punerea în relief a acestor procese mai generale va putea permite evitarea erorilor în acțiune" [8]).

Cultura este studiată deci prin raportare la ansamblul proceselor de transformare materiale, sociale, spirituale.

Gînditorul francez se alătură tuturor acelora care deplîng efectele nocive de ordin spiritual ale civilizației industriale occidentale.

Alienarea indivizilor manipulați în special prin mass media se manifestă printr-o dezorientare crescîndă, prin pierderea coordonatelor valorice proprii, a idealurilor și aspirațiilor reale ale majorității. În civilizația industrială oamenii au pierdut sensul existenței pentru că ei „nu mai știu să reprezinte lumea și nici să ierarhizeze valorile. Sau mai mult, sistemele de reprezentări și valori care sînt impuse rămîn la nivelul ideologiilor latente sau manifeste fondate pe interesele țărilor și claselor privilegiate" [9]). Mass media în aceste condiții devin mijloace eficiente de aservire a maselor, de pierdere a identității lor. Ele creează iluzia că bunăstarea materială odată atinsă nu trebuie depășită prin aspirația la consumul autenticelor valori culturale, chiar la creația socială și culturală. *Calea care duce la „redobîndirea sensului culturii"* vizează „conștientizarea situațiilor, a intereselor indivizilor și grupelor, a contradicțiilor și conflictelor", care poate culmina, după Ch. de Lauwe, cu transformarea revoluționară a societății. Acest proces de conștientizare generează și exprimă *aspirațiile* care, transformate în *revendicări*, facilitează *opțiunile* și *formularea deciziilor* individuale și colective în cunoștință de cauză. Toate aceste procese psiho-sociale pregătesc actul „elaborării culturale", al creației, care acționează apoi în retur asupra proceselor și transformărilor sociale, putînd culmina, atunci

8) Paul-Henry Chombart de Lauwe, *La culture et le pouvoir*, Paris, Stock., 1975, p. 11.
9) *Ibidem*, p. 235.

cînd acţiunile şi programele sînt clare, cu acţiunea revoluţionară. O cultură care dispune de asemenea virtuţi creatoare-transformatoare este denumită de Chombart de Lauwe *„cultură-acţiune"*, ea poate avea o funcţie ideologică şi revoluţionară prin formularea unor revendicări şi aspiraţii clare, contribuind — în concepţia acestui autor — chiar la orientarea societăţii spre noi structuri, spre emanciparea reală a maselor.

Ni se circumscrie aici clar funcţia ideologică a „culturii-acţiune", capacitatea ei de a elabora un program de acţiune destinat să răstoarne nedreptatea, inegalitatea, să contribuie la eliberarea tuturor membrilor societăţii. Chombart de Lauwe se ridică împotriva manipulării de orice fel : „aspiraţiile nu vor trebui manipulate, dar ele pot fi deviate şi canalizate" [10]). *Aceste aspiraţii sînt canalizate spre bunuri relativ uşor de dobîndit, blocînd accesul maselor la deciziile majore, la acţiunea social-politică, la formularea unor revendicări social-politice* şi culturale majore. Acest blocaj, arată autorul, este rezultatul instituirii unui *„proces de comunicare verticală descendentă"* dinspre grupurile aflate la putere spre mase. Referitor la procesul invers, cel de „comunicare ascendentă" de la mase spre grupurile conducătoare, prin care masele îşi formulează revendicările, aspiraţiile, *acestea funcţionează în orînduirea capitalistă din ce în ce mai deficitar.*

Raportul culturii cu ideologia este pus în termeni foarte clari şi explicit de către *Pierre Gaudibert*. El porneşte de la constatarea după care cultura a devenit un element integrat forţelor de producţie (prin unele componente ale sale). Autorul *merge însă mai departe, întrebîndu-se care sînt consecinţele umane ale acestei masive pătrunderi a culturii în sfera vieţii societăţii occidentale. Duce o asemenea cultură la umanizare sau, dimpotrivă, la manipulare ideologică?* Gaudibert constată că în societatea franceză actualmente se vorbeşte tot mai des de „anxietate culturală", de *„criza civilizaţiei"*, de *„criza ideologică generalizată"* etc. Dacă funcţia dominantă a unei culturi este aceea a unei acţiuni ideologice masive vizînd integrarea în sistem, atunci *trebuie militat pentru edificarea unei culturi protestatare* [11]). Gaudibert se ridică *împotriva tentativelor de „deturnare ideologică"* pe care cultura capitalistă (omologată de ideologia unei minorităţi conducătoare) o exercită asupra majorităţii populaţiei. Asistăm azi, după opinia acestui teoretician, la o *„eroziune a sistemului*, criza aceasta trecînd prin toţi porii societăţii capitaliste, manifestîndu-se în economie, politică, cultură, viaţa particulară" [12]).

Referindu-se la raportul cultură-ideologie, Gaudibert împarte „ideologiile culturii" în *„ideologii implicite"* şi *„ideologii explicite"* [13]). La baza acestei împărţiri stă recunoaşterea deschisă sau dimpotrivă nerecunoaşterea şi eludarea dimensiunilor ideologice ale acţiunii culturale. Prima categorie cuprinde teoriile privind: *„consensul cultural, nevoile culturale, inocenţa culturală"*, iar cea de-a doua categorie are în vedere: „democratizarea, populismul cultural, salvarea culturală, religia culturală".

Teoria consensului cultural neagă cel mai vehement caracterul ideologic al culturii, ea pune în paranteză prezenţa ideologiilor opuse, a conflictelor în favoarea căutării unei „neutralităţi operatorii" a acţiunii culturale. Această orientare nu se preocupă de definiţia culturii, de concepţiile diferite despre cultură, de finalitatea ei etc. deoarece aceste abordări ar fi surse de conflicte, opoziţii etc. „Una din principalele dorinţe ale responsabililor dezvoltării culturale şi al acţiunii culturale constă nu numai de a şterge funcţia ideologică a culturii, dar şi de a pune în paranteză

10) P.-H. Chombart de Lauwe, *op. cit.*, p. 290.

11) Pierre Gaudibert, *Action culturelle. Integration et/ou subversion*, Paris, Casterman, 1977, p. 8.
12) *Ibidem.*
13) *Ibidem*, p. 13.

prezența ideologiilor opuse, sursă de conflicte și de opoziție (de pildă definiția culturii, concepțiile despre cultură, finalitățile ei) în favoarea căutării unei neutralități „operatorii", care „să antreneze un consens unanim"... „aceasta nu este altceva decît o aplicare parțială a tuturor eforturilor burgheziei actuale și ale puterii pentru a atenua efectele violente ale luptei de clasă, a diminua intensitatea conflictelor, a împiedica toate exploziile și rupturile pentru a reconstitui prin prin toate mijloacele hegemonia amenințată" [14]). Gaudibert amendează drastic acest punct de vedere, care trădează în fapt eforturile burgheziei și ale puterii de a atenua efectele violente ale luptei de clasă, de a diminua intensitatea conflictelor pentru a reconstitui cu orice preț hegemonia amenințată. Această teorie urmărește ștergerea caracterului ideologic al acțiunii culturale în favoarea unei aparente raționalizări novatoare. Aceasta echivalează cu constituirea unei „ideologii mască-iluzie".

Sub pretextul *studierii nevoilor culturale* se ascunde în fapt o altă fațetă a teoriilor implicate. Se vorbește de „democrație culturală" care să fie bazată pe accesul și participarea maselor la cultură, motivată de interese. *Autorul amendează acest punct de vedere, subliniind că el nu procedează la cunoașterea condițiilor obiective ale fiecăruia și ale dezvoltării nevoilor culturale* care sînt funcție de interesele de clasă, grup etc.

Orientarea denumită de autor „inocență culturală", evident, cu ironie, urmărește să edifice o atitudine, o practică culturală care se exercită numai pe baza cunoașterii unor anumite coduri. Or, adaugă autorul, acțiunea culturală trebuie să vizeze însăși transmiterea de reguli, coduri pentru a putea asimila valorile culturale.

14) Pierre Gaudibert, *Action culturelle*, Ed. Casterman, Paris, 1977, p. 14.

Toate aceste orientări ignoră cu bună știință condiționarea socială, politică, economică, obiectivă a nevoilor și atitudinilor culturale.

Dimpotrivă, concepțiile ce se înscriu în categoria *ideologiilor explicite ale culturii* se disting prin recunoașterea implicațiilor ideologice ale acțiunii culturale. Aici se grupează teoriile despre *democratizarea culturii*, populismul cultural, salvarea culturală, religia culturală. Autorul citează în prima categorie teoria *marxistă* care privește cultura ca pe un bun care trebuie difuzat maselor, la care masele trebuie să aibă acces, dar acest deziderat nu se poate realiza în societatea capitalistă.

Populismul cultural militează pentru existența unei culturi create și consumate (trăite) de popor. Pe bună dreptate *Alain Touraine* — arată Gaudibert — se ridică împotriva acestei orientări, militînd nu pentru a crea o cultură pe categorii (ex. cultura muncitorească), ci pentru a face astfel încît *muncitorii să participe la totalitatea culturii, ceea ce s-ar putea solda în cazul unor programe clar formulate cu o participare la o mișcare contestatară globală.* Funcția ideologică a culturii în acest caz este explicit formulată.

Orientarea culturală vizează de fapt un fel de „umanism cultural", eliberarea omului ca victimă a societății industriale, prin cultură, ca și cum cultura ar constitui o sferă închis-autonomă în raport cu industria, cu economia în general. Acest efect salutar al culturii se extinde pînă la ceea ce Malraux numea „religie culturală".

Dacă analizăm poziția critică și lucidă a lui P. Gaudibert, putem conchide că ea *este o pledoarie pentru recunoașterea caracterului de clasă al culturii*, un protest împotriva *„neutralității operatorii a culturii"*, prin relevarea caracterului ideologic al utilizării acesteia.

Necesităţi sociale, nevoi şi aspiraţii culturale

O analiză lucidă a raportului dintre cultură şi societatea capitalistă contemporană întreprinde *Osiris Cecconi* în cartea sa „Croissance économique et sous-developpment culturel" [15]). După ce analizează cauzele şi rezultatele creşterii economice în societatea capitalistă de azi, autorul ajunge la concluzia că această creştere nu ridică nivelul de trai decît accentuînd inegalităţile, şi nu modifică modul de viaţă (de trai) decît modificînd frustrările şi revendicările. Efectele dezumanizante ale acestei creşteri economice sînt cu atît mai evidente cu cît ele amplifică nevoile facile ale oamenilor, cantonînd aspiraţiile maselor de cele mai multe ori în perimetrul nevoilor materiale. Punînd în discuţie raportul dezvoltare economică-tehnică-cultură [16]), autorul citat ajunge la concluzia că pe măsură ce se afirmă forţa economică şi tehnică se neagă semnificaţia ei umană şi culturală.

Întregul demers este o pledoarie pentru o politică economică capabilă să stăpînească socialmente creşterea economică şi astfel să furnizeze culturii mijloacele nu scopurile sale. Acest lucru este posibil dacă avem în vedere că pe măsură ce societatea se dezvoltă din punct de vedere tehnico-economic se înregistrează şi o evoluţie şi diversificare a preferinţelor. Dar, arată Cecconi, „aceste preferinţe nu sînt egal accesibile în societatea occidentală, cu toate că aparatul de producere a banilor şi serviciilor este tot mai puternic" [3]).

Condiţionarea dezvoltării culturii de natura dezvoltării socio-economice este tratată de Cecconi şi prin prisma raportului dintre felul în care dezvoltarea socio-economică *repartizează posibilităţile*, mai mult, ajustează chiar preferinţele la aceste posibilităţi. Aceste preferinţe sînt de fapt dătătoare de seamă pentru „practicile şi atitudinile cu funcţie de apărare socială şi de clasă" [17]). Dar dacă posibilităţile economice obiectiv şi socialmente accesibile generează preferinţe corespunzătoare, determinarea poate fi şi inversă, în sensul că preferinţele culturale de un anumit tip pot induce la un anumit tip de producţie (se vede cum psihologia poate influenţa producţia).

Autorul subliniază şi *rolul contestatar, critic al culturii în societatea occidentală*. Dacă socio-economicul repartizează posibilităţile şi ajustează preferinţele la aceste posibilităţi, *socio-culturalul critică aceste preferinţe, pornind de la ceea ce este preferabil*. În acest sens Cecconi face o adevărată pledoarie pentru accesul maselor la *„operele culturale"*, *nu* rămînerea lor doar în sfera savurării *„produselor culturale"*. Din aceste raţiuni Cecconi critică viziunea după care cultura trebuie privită ca un *„dat"* ce trebuie difuzat unui număr cît mai mare de oameni. *El arată că din cultură nu trebuie să excludem „modul de trai", iar lupta maselor pentru accesul la un nivel de viaţă mai bun nu trebuie să se rezume* la aspectul său economic, ci trebuie să vizeze deopotrivă îmbogăţirea spirituală a omului. „Adevărata finalitate a culturii e cea care duce la punerea efectivă a ştiinţei în slujba politicii sociale, nu la nevoile mistificate ale conştiinţei" [18]).

Deosebit de relevantă este şi poziţia lui *Gérard Belloin* care analizează raportul *cultură-individ-societate*, neoprindu-se doar la înregistrarea unor particularităţi ale acestui raport în *societatea occidentală contemporană*, ci ajungînd cu *analiza la realităţile societăţii socialiste*, aflată şi ea sub incidenţa R.S.T.-ului.

Referindu-se la finalitatea social-umană a culturii în socialism, Belloin consideră că în această orînduire ea

15) O. Cecconi, *Croissance économique et sous-developpement culturel*, Paris, P.U.F., 1975.
16) Cultura este înţeleasă aici în sens de existenţă concretă „genre de vie" şi de cultură intrată în cotidian, nu numai de produse spirituale.
3) O. Cecconi, *op. cit.*, p. 297—298.
17) O. Cecconi, *op. cit.*, p. 299
18) *Ibidem*, p. 322.

se realizează pentru prima oară deplin, deoarece socialismul, prin trăsăturile specifice ale praxisului social creează o „sursă nouă de aspirație la cultura pentru mase" [19]). Societatea socialistă presupune participare social-politică la scara întregii societăți, iar aceasta implică cunoaștere și aplicare, acțiune în cunoștință de cauză.

În socialism, între viața socială și cultură se dezvoltă o relație organică, o simbioză. Cultura devine și *premisă și rezultat al construcției socialiste*. În acest sens Belloin afirmă că în socialism există „o corelație evidentă între posibilitățile de participare la viața socială realmente oferite individului și calitatea aspirațiilor culturale" [20]). Am adăuga la aceasta, că socialismul, prin întreaga sa dezvoltare, este o continuă transformare a posibilității de participare în realitatea participării, *racordarea maselor la creația social-istorico-culturală devenind o necesitate obiectivă a construcției socialiste*. Aspirațiile culturale ale individului sînt treptat astfel modelate de întreaga politică a partidului (în toate domeniile de activitate) încît ele să se armonizeze, să conveargă spre aspirațiile majore ale societății în domeniul cultural. Ideologia clasei muncitoare, concepția științifică despre natură și societate are un rol hotărîtor în înarmarea indivizilor cu *criterii ferme de selecție a valorilor culturale*, cu obiectivele și idealurile societății la a cărei edificare trebuie să contribuie conștient.

G. Belloin vorbește foarte sugestiv de un *„apetit cultural fără precedent al maselor"* în socialism, alimentat de nevoia participării sociale a maselor.

De fapt, prin întreaga amploare și bogăție a vieții social-politice, individul *este pus în situația să aibă nevoie de cultură, dar nu de orice fel de cultură, ci de cultură bună conducătoare de valori umaniste autentice*,

19) Gérard Belloin, *Culture, personnalité et société*, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 168.
20) *Ibidem*, p. 168.

cu valențe ideologice certe, o cultură pusă în slujba majorității.

Individul are nevoie obiectivă de cultură, datorită necesității de a participa la diferite aspecte ale creației sociale, dar această nevoie obiectivă trebuie interiorizată, această cerință socială de cultură trebuie să devină din ce în ce mai mult și o trebuință subiectivă, individuală, interioară de cultură. Pentru că în afara conjugării celor două necesități nu se poate realiza dezvoltarea multilaterală a personalității și deci nici exercitarea în fapt a tuturor drepturilor, dar și a responsabilităților pe care le presupune democrația noastră socialistă.

Ideologia marxistă are un rol hotărîtor în *orientarea, canalizarea și alimentarea nevoii de cultură a societății și a individului*. Întreaga politică a partidului nostru, documentele de partid pun un accent deosebit pe valențele formativ-educative ale culturii socialiste, pe capacitatea ei de a modela *omul nou*. Or, această formare și modelare nu se poate concepe în afara exercitării permanente a funcției ideologice a culturii, în afara așezării ei pe principiile ferme ale concepției științifice a celei mai progresiste din istorie, în afara principiilor umanismului socialist.

Vocația ideologică militantă a culturii socialiste

Secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat de nenumărate ori importanța responsabilității sociale a culturii, punerea ei în slujba intereselor și aspirațiilor maselor. Dimensiunea ideologică a culturii, opțiunea ei pentru valorile autentice, pentru tot ce s-a creat mai progresist în lume, este o dimensiune esențială. „O serie de cercuri reacționare încearcă să reînvie teorii de mult depășite cu privire la rolul, locul artei și culturii în viața socială, ridicîndu-se

în principal împotriva răspunderii acestora în fața societății, susținînd că ele se află deasupra ei" [21]).

Partidul nostru are o atitudine deschisă, novatoare, revoluționară față de tendințele și curentele variate și multiple din domeniul literaturii și artei, ale culturii în general. Criteriul fundamental al aprecierii valorice a acestor tendințe este cel ideologic, măsura în care ele contribuie la dezvoltarea spirituală a omului, la întărirea coeziunii poporului. Dimensiunea ideologică este intrinsec culturală — ceea ce nu exclude specificul fiecărei forme culturale.

Fiind rodul muncii, al neliniștilor și căutărilor, al luptei neobosite pentru cunoaștere și pentru emancipare socială, cultura, adevărata cultură, cuprinde virtual puteri anticipatoare și transformatoare ale condiției umane. Cu alte cuvinte, ea dispune de o vocație militantă care nu este ceva exterior, supra adăugat din considerente de oportunitate vremelnică, ci face parte din însăși esența culturii. Dar, ar putea replica partizanii unor interpretări tradiționale, cultura este mai degrabă conservativă prin aceea că fixează în forme relativ stabile experiența cognitivă și practică a oamenilor, prin aceea că, fiind un soi de ereditate specifică, este o mărturie a trecutului, ne îndreaptă privirile spre modele de comportament ale trecutului, stimulînd principiul imitației (mimesis), al conformității cu ceea ce a fost. Este un mod de denaturare a dialectivității și istoricității culturii, propriu societăților stagnante, conservatoare.

Spiritul științific combativ al cunoașterii și culturii presupune deschiderea către viitor, vocația prometeică, anticipatoare și prospectivă. Aceasta este una din determinările esențiale ale umanului — de a nu trăi într-un prezent perpetuu, ci de a se proiecta în viitor. de a-și anticipa și proiecta stări viitoare. Este un privilegiu al omului ca ființă rațională de a-și construi existența nu numai după învățămintele trecutului și datele prezentului, dar și după exigențele viitorului. Este ceea ce în psihologie a fost denumit de Mihail Ralea capacitatea de amînare a unor reacții psihice, iar în filozofia socială și culturală capacitatea de a-și dimensiona existența în perspectiva viitorului. În același timp, este vorba și de o deschidere către trecut, de adînca implantare în istorie, desigur într-o istorie decantată și cristalizată în planul valorilor printr-un efort constant de analiză critică a moștenirii culturale. În fond și la tradiție ne putem referi în mod revoluționar, sau, dimpotrivă, într-un chip parazitar, neparticipativ (făcînd din ea o sumă de arhetipuri pe care generațiile, în succesiunea lor, nu ar face decît să le imite, să le reproducă).

Partidul nostru a pornit și pornește de la considerentul că o atitudine militantă față de tradiția culturală presupune luarea în considerare a ceea ce este cu adevărat revoluționar și progresist — a operelor ce exprimă geniul creator al poporului, profilul spiritual și înaltele sale virtuți morale, rolul civilizator și luptele sale pentru neatîrnare, libertate și dreptate socială. Fără a nega ambiguitatea unor valori spirituale rezultînd dintr-o experiență umană contradictorie, ceea ce decide, în ultimă analiză, asupra perenității lor este explorarea și reflectarea — teoretică sau transfigurată artistic — a unor elemente de conștiință și adîncime ale condiției umane. Tocmai aceasta constituie baza trainică a caracterului militant și a spiritului revoluționar în cultură.

Istoria relevă că o calitate de esență, dar potențială a culturii este aceea că ea nu se realizează în mod automat, de la sine, ci reclamă condiții sociale prielnice, în primul rînd promovarea unor forme superioare de organizare a vieții sociale. De regulă, epocile de răscruce, de transformare a structurilor sociale, de ridicare a maselor la activitate socială conștientă, la

21) Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat, 3 august 1978*, București, Editura Politică, 1978, p. 48—49.

luptă revoluționară, precum și epocile de prețuire a omului ca forță creatoare, ca erou civilizator — așa cum este epoca revoluției și construcției socialiste în România — sînt tocmai acelea care au pus în lumină vocația militantă a culturii, făcînd din ea o pîrghie a progresului.

In ce privește societatea socialistă, tocmai pentru că aceasta își propune să realizeze cea mai adîncă revoluționare a condiției umane, o atare vocație nu este nici accidentală, nici parțială, ci angajează toate procesele sociale, toate activitățile umane. De unde rezultă că ceea ce înainte era doar potențial devine acum mișcare reală și conștientă, științific organizată și departe văzătoare, punînd în lucrare activă tot ceea ce este putere înnoitoare, negatoare și constructivă, totodată, în sînul culturii.

În politica sa, partidul nostru pornește de la principiul că vocația militantă a culturii socialiste se măsoară, înainte de toate, prin capacitatea de a asimila și promova noul, de a exercita o influență dinamizatoare asupra tuturor proceselor și factorilor progresivi ai societății.

Pentru cercetarea științifică, de exemplu, a promova noul înseamnă nu doar reflectarea adecvată a cerințelor prezentului sau a ceea ce a fost deja conștientizat în programe de dezvoltare, ci și prospectarea dezvoltării viitoare. Tovarășul Nicolae Ceaușescu releva în acest sens că „nu poate fi numită cercetare științifică activitatea pentru înfăptuirea unei hotărîri adoptate. Cercetarea în domeniul științelor sociale, economice trebuie să-și propună, în raport cu schimbările și cu transformările care au loc în domeniul forțelor de producție și relațiilor sociale, cu noile descoperiri științifice, să conceapă și să prevadă noi direcții de dezvoltare a societății... Dacă ne vom mulțumi să repetăm doar ceea ce a realizat practica, nu vom reuși să dăm — nici în domeniul științelor economice și sociale, și nici în alt domeniu — noi dimensiuni gîndirii și practicii științifice“ [22]). Această idee corespunde întru totul cu acea cerință a revoluției științifico-tehnice contemporane potrivit căreia știința, cercetarea științifică trebuie s-o ia înaintea tehnicii, să devanseze implicațiile ei imediate.

În civilizația contemporană, îndeosebi în cea socialistă, sporește considerabil baza de masă și caracterul social al culturii, începînd chiar cu momentul cel mai individualizant al ei — creația, și cu atît mai mult în ceea ce privește aspectele comunicaționale și finalizatoare ale culturii. Desigur, niciînd cultura n-a fost un act strict individual, subiectul culturii n-a fost individul singuratic, izolat, rupt de societate. Este de neconceput cultura în afara societății ; omul este o ființă culturală pentru că și în măsura în care este o ființă socială. Cu toate acestea, vitregia condițiilor sociale și naționale de altădată nu numai că stînjenea participarea liberă la actul de cultură a unor pături largi ale populației (prin absența unor temeiuri materiale corespunzătoare, prin promovarea unor criterii economice, politice, naționale discriminatorii ș.a.m.d.), dar conferea totodată actului de cultură fie un sens ezoteric, enigmatic, accesibil, doar unui grup restrîns de inițiați, fie un sens singular și individualist, făcînd în orice caz din cultură și slujitorii ei o sferă elitară, congenital superioară. Reprezentanții cultivați ai claselor dominante se prevalau — exagerîndu-le și mistificîndu-le — de acele laturi ale culturii care depuneau mărturie asupra statorniciei faptelor și rînduielilor omenești, transformate în criterii de viabilitate ale unor forme sociale vremelnice, adesea perimate. Adevăratul spirit combativ-revoluționar îl găsim în cultura intelectuală a claselor oprimate, ca expresie a unei experiențe de viață în care lupta contra nedreptății și ne-

22) Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României, 4—5 iulie 1979*, Editura Politică, București, 1979, p. 16.

omeniei constituie însăşi coloana sa vertebrală. Militantismul acestei culturi se manifestă cu precădere ca atitudine critică, activ-negatoare a stărilor de lucruri existente. Cu alte cuvinte, socialitatea culturii în sens revoluţionar este acum mai mult de ordinul negării decît al construcţiei.

În socialism, socialitatea revoluţionară a culturii se amplifică şi se adînceşte pe orizontala, ca şi pe verticala scării sociale, ceea ce înseamnă, pe de o parte, lărgirea bazei de masă a participării la cultură, transformarea acesteia nu numai într-o inepuizabilă masă de bunuri spirituale la dispoziţia întregii societăţi, ci mai ales într-o funcţie civilizatoare şi spiritualizatoare a întregului sistem de civilizaţie. Pe de altă parte, ea ne dezvăluie faţete mai adînci ale omenescului, devine mărturie a emergenţei omului către o scară mai înaltă de valori, a unor adînci şi tulburătoare explorări ale condiţiei sale existenţiale, istorice şi axiologice. Datorită dispariţiei claselor care-şi formează o falsă conştiinţă istorică asupra propriei lor meniri, confundînd binele lor parţial, egoist cu binele general al umanităţii, acţiunea unor factori regresivi devine accidentală, fără efecte de adîncime şi de durată.

Caracterul social-militant al culturii socialiste este asociat cu ideea de democraţie culturală, care trebuie, de asemenea, înţeleasă în dublul sens menţionat mai sus : lărgirea orizontului de cultură al maselor, îmbogăţirea vieţii spirituale a poporului prin acţiunea formativă a culturii, dar, totodată, transformarea statutului axiologic al acestor mase în subiect de cultură ; deci nu numai asimilare mai mult sau mai puţin pasivă a unor bunuri spirituale, chiar şi a unor criterii de valoare, dar şi o participare tot mai activă la creaţia culturală. Festivalul naţional „Cîntarea României" realizează ridicarea democraţiei culturii pînă la nivelul unei democraţii a creaţiei, prin descoperirea, cunoaşterea şi valorizarea socială a potenţialului creator de care dispun societatea, fiecare om, fiecare personalitate umană. „În perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, a comunismului — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, va spori şi mai mult rolul ştiinţei şi culturii, deci al intelectualităţii. Va creşte în general nivelul de cultură al clasei muncitoare, al poporului. Se va putea vorbi, de fapt, de o intelectualizare în sens pozitiv a întregului popor, adică o ridicare generală a nivelului lui de cunoştinţe. Cred că aceasta relevă de la sine importanţa rolului pe care ştiinţa şi cultura, intelectualitatea îl vor juca în viaţa societăţii" [23]).

Acest proces de intelectualizare a societăţii se realizează pe calea creşterii participării muncitorilor la creaţia tehnică de masă şi la cercetarea ştiinţifică, deoarece numai prin unirea tuturor forţelor şi participarea activă a clasei muncitoare, alături de cercetători, la întreaga activitate se vor putea soluţiona mai rapid, în mod corespunzător, problemele complexe ale cercetării.

Un aspect esenţial al militantismului culturii socialiste îl constituie natura sa ideologică şi politică, ceea ce implică funcţionarea altor principii de structurare şi ierarhizare a valorilor decît în trecutele orînduiri. Socialismul, fiind orînduirea celei mai înainte culturi umaniste, se inspiră din tot ce a creat mai măreţ gîndirea omenirii de-a lungul timpurilor, precum şi din marile realizări ale cunoaşterii epocii noastre.

Noile cerinţe ale practicii sociale şi acţiunea fertilizantă a ideologiei noastre socialiste, ca o coloană vertebrală şi forţă spirituală călăuzitoare a culturii, determină o asemenea strategie a progresului care să asigure dinamizarea şi conlucrarea tuturor puterilor transformatoare şi zămislitoare ale vieţii spirituale. În primul rînd este radical depăşită o mai veche (începînd cu Renaşterea) polarizare în cultura modernă, mergînd

23) Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, p. 475, Editura Politică, Bucureşti, 1973.

pînă la ruptură, între umanism și știință sau, în alți termeni între așa-zisa cultură umanistă (limitată la artă, literatură, filozofie, disciplinele umanistice) și cultura științifică (științele fizico-matematice, naturale și cele tehnice — considerate dealtminteri nu numai în afara umanismului, dar și improprii cu sensul tradițional al culturii). În prezent, însăși revoluția științifică și tehnică impune reexaminarea acestui mod de a gîndi, dar numai în condițiile socialismului știința își redobîndește semnificația ei originară, firească — umanistă — ca mod de cunoaștere și acțiune practică, pus în slujba omului, a bunăstării și fericirii sale, iar umanismul dobîndește un temei științific și devine o dominantă a tuturor activităților omenești cognitiv-teoretice și valorizator-practice. Nimeni nu contestă azi că știința reprezintă o condiție fundamentală a progresului, dar ceea ce aduce nou socialismul — tocmai datorită unei politici umaniste și științifice a dezvoltării științei, culturii în general — se referă atît la sfera progresului, cît și la conținutul, ritmul, direcțiile și echilibrul înfăptuirii sale.

Civilizația socialistă este singura în stare azi să promoveze cu consecvență și să determine pînă la urmă izbînda unei științe autentic umaniste, subordonată nu războiului și învrăjbirii între popoare, nu unei politici rasiste, șovine, pătrunsă de ură față de om, ci imperativelor pe care însăși revoluția științifică și tehnică le generează — dezvoltarea multilaterală a omului, asigurarea progresului tehnic-material, dar și a celui spiritual. În perspectiva unei culturi umaniste, revoluționare, ideea științei ca forță de producție trebuie raportată la orice activitate productivă, nu numai la cea materială în sens restrîns, iar ridicarea nivelului de trai prin intermediul științei și tehnologiei are, de asemenea, în vedere totalitatea aspectelor vieții umane, bogăția vieții spirituale a omului.

Prin știință omul devine un nou Prometeu, de o putere transformatoare cu adevărat titanică. Dar aceasta impune, cu atît mai mult, umanizarea și eticizarea științei, acordul dintre cunoașterea științifică, negatoare de limite și dezlegătoare de taine, și conștiința morală, dătătaore de sens și modelatoare de suflet. Alianța sigură dintre știință și umanism, solidarizarea umanistă a tuturor formelor culturii au devenit necesitate urgentă, dar pe deplin posibilă în condițiile civilizației socialiste, ale triumfului rațiunii și al unor superioare criterii de valoare asupra forțelor sociale retrograde.

Odată cu umanismul revoluționar, ca atitudine spirituală și principiu de coagulare și potențare a noilor valori, un factor de vitalizare și direcționare militantă a culturii socialiste îl constituie filozofia materialist-dialectică și istorică, precum și conducerea de către partid a tuturor proceselor culturale. Conducerea de partid în sfera culturii, a creației spirituale se exercită, în primul rînd, tocmai prin intermediul ideologiei, care, într-o viziune modernă, focalizează, sintetizează partea angajată, de opțiune axiologică, conștientă și responsabilă a unei culturi, asumarea deschisă și clară a unui destin. De obicei, ideologia marxistă este apreciată și ca un principiu de universalizare a valorilor culturii socialiste, în sensul internaționalismului. În același timp, însă, ideologicul nu este ceva străin și exterior culturii naționale, ci, așa cum spuneam, dimensiunea angajantă, partizană, dinamică a acesteia. Așa cum partidul comunist este expresia concentrată, produsul cel mai înalt al aspirațiilor unui popor, al conștiinței politice de sine a națiunii, ideologia partidului, cuprinzînd elemente de universalitate comunistă în structura sa, se formează și se dezvoltă pe un sol național, își extrage sevele din viața și spiritualitatea poporului respectiv. În ideologia și politica partidului nostru, spiritul creator al poporului român, geniul său constructor de civilizație nouă, își află cea mai desăvîrșită întruchipare.

Împotriva adversarilor socialismului științific este important să subliniem și un alt aspect: ideologia nu este cîtuși de puțin un factor de uniformizare a cul-

turii, de nivelare și standardizare a valorilor, de sărăcire a vieții spirituale. Numai o optică dogmatică a putut genera asemenea efecte și a alimentat aprecieri negativiste și denigratoare. Angajarea artei, a culturii socialiste nu înseamnă decît călăuzirea sa după o superioară conștiință patriotică și ideologică de sine, raportarea necesară la realitatea istorică și sociocultură a poporului, la un sistem specific de gînduri și sentimente, de aspirații și visuri, ceea ce nu neagă, ci, dimpotrivă, creează un cîmp larg al libertății de creație, al diversității de forme și stiluri. Întotdeauna arta mare și adevărată și-a extras sevele din materia de viață a unui popor, din experiența istorică și potențialul său de creație. Se întîmplă însă ca la marii făuritori de adevăruri științifice și frumuseți artistice simțul artistic și chiar o profundă cunoaștere intuitivă a vieții să fie contracarate de o falsă conștiință filozofică, de ideologii greșite. Sînt cunoscute acele cazuri celebre (Tolstoi, Balzac, Goga ș.a.), în care tensiunea dintre conștiința artistică și cea ideologică a ajuns pînă la conflicte grave.

Poziția noastră în ceea ce privește rolul conștiinței ideologice, principiul rolului conducător al partidului în domeniul culturii, inclusiv al artei și literaturii, afirmă capacitatea conștiinței ideologice de a potența și stimula creația prin promovarea unei viziuni integrale, științifice și totalizatoare asupra lumii, prin conștientizarea mecanismelor de condiționare socială și națională a creației cu asumarea liberă a responsabilităților ce decurg de aici, deci prin depășirea tensiunilor grave și rupturilor dintre conștiința artistică și științifică pe de o parte, și cea filozofico-ideologică, pe de altă parte. Ceea ce asigură unitatea și solidarizarea puterilor creatoare, a valorilor spirituale, ceea ce conferă înălțime morală atît creației culturale cît și politicii culturii este umanismul nou, care pune mai presus de toate omul, colectivitatea, interesele generale ale întregii națiuni. Umanismul bazat pe concepția materialist-dialectică este un umanism al proiectelor, dar și al vieții practice, al societății înseși. Aceasta explică de ce creatorii de frumos sînt alături de clasa noastră muncitoare, făuritoarea societății celei mai drepte din lume.

În ultimă analiză, gradul de angajare militantă a culturii socialiste se măsoară prin efectele ei revoluționare, transformatoare nu numai în ordinea obiectivă a lucrurilor, ci și în aceea subiectivă a persoanei, deci prin capacitatea sa formativ-educativă, de modelare a personalității și de înlăturare a inerțiilor spirituale. Criteriile de calitate sînt aici extrem de complexe tocmai pentru că vizează nu doar performanțe tehnice formale, ci cooperarea activă a culturii profesionale cu cultura generală, a valorilor conștiinței politice cu cele ale conștiinței morale, cunoașterii științifice și conștiinței filozofice, în formarea omului nou, stăpîn pe destinele sale, a eroului epocii socialiste, care nu este un supraom ; el are și calități, și defecte, trăiește și bucurii, și amărăciuni, și izbînzi, și înfrîngeri, iubește, visează, se zbuciumă ca orice ființă omenească, dar a cărui vocație supremă este lupta pentru desăvîrșire, spiritul critic negator de limite și totodată constructiv al unei lumi ce va sintetiza cele mai de preț înfăptuiri ale minții și inimii omenești.

CONTROVERSE PRIVIND ROLUL ŞI PERSPECTIVELE NAŢIUNII ŞI NAŢIONALITĂŢILOR CONLOCUITOARE

În dialogul ce se desfăşoară în prezent în legătură cu naţiunea şi rolul ei în epoca contemporană, cu situaţia şi perspectivele naţionalităţilor conlocuitoare se afirmă puncte de vedere care, în ciuda fenomenelor petrecute pe scară istorico-mondială ce probează remarcabila forţă de afirmare a naţiunilor, în pofida proceselor pozitive ce au loc în viaţa diferitelor popoare, minimalizează sau contestă pur şi simplu vitalitatea şi viabilitatea naţiunii, susţin „pieirea" sau „perimarea" ei, incapacitatea de a mai avea un rol de seamă în dezvoltarea societăţii ; iar în ceea ce priveşte naţionalităţile conlocuitoare sînt exprimate poziţii care neagă rolul lor ca entităţi distincte, care proclamă „arderea" identităţii etnice şi susţin un aşa-zis „proces de metisare" etc. Arsenalul de argumente îneacă observaţii parţial juste în legătură cu unele caracteristici ale dezvoltării contemporane în interpretări eronate, neconforme cu realitatea, urmărind, în ultimă instanţă, susţinerea şi acreditarea formelor supranaţionale, care lezează grav suveranitatea popoarelor, precum şi justificarea asupririi sociale şi naţionale, a situaţiei precare în care se găsesc diversele naţionalităţi în contextul societăţilor bazate pe exploatare.

Naţiunea — realitate istorică perimată ?

Încercînd susţinerea ideii „perimării naţiunii", unele teorii invocă argumentul [1]) că ceea ce ar caracteriza

1) Vezi, de pildă, Aurelio Peccei, *La qualité humaine*, Éditions Stock, Paris, 1976 ; Louis Périllier, *La Patrie Planétaire*, Éditions

societatea actuală ar fi, între altele, şi incompatibilitatea tot mai puternică dintre cerinţele dezvoltării, ale progresului tehnico-economic, pe de o parte, şi cadrul naţional de existenţă a popoarelor.

Progresul social — susţin autorii unor asemenea teorii — concretizat în dezvoltarea economică şi cultural-ştiinţifică contemporană, ca şi în performanţele atinse în domeniul înarmării, nu ar fi posibil în viitor dacă nu se înlătură din calea lui toate „stavilele" şi „cătuşele" care-i frînează mersul, care-l limitează la „anumite cadre", care-l „orientează unilateral". Una dintre principalele şi importantele „stavile" în calea progresului ar fi „compartimentajul" omenirii în naţiuni, popoare şi state distincte, fiecare revendicîndu-şi independenţa şi suveranitatea, „înghesuindu-se pe scena îngustă a lumii", incomodîndu-se şi jenîndu-se reciproc. Aşa s-ar explica de ce niciodată ca în aceste ultime decenii nu s-au văzut atît de numeroase şi frapante exemple de „amoralitate şi cinism" în relaţiile dintre naţiuni.

Formulînd o atare judecată asupra lumii, promotorii unor asemenea idei pornesc de la două concluzii mai importante :

1. Naţiunea este o frînă serioasă în calea progresului, „absurdă" pe plan economic, „şubrezită" din punct de vedere administrativ şi „foarte dăunătoare" în domeniul politicii internaţionale, deşi, în trecut, naţiunea liberă şi suverană a constituit „un imens progres", a

Robert Laffont, Paris, 1976 ; Jean François Revel, *La tentation totalitaire*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1975 ; Jean François Revel, *Le suicide socialiste*. In : „L'Express", nr. 1279, 12—18 ianuarie 1976 ; Fr. Perroux, *Aliénation et société industrielle*, Gallimard, 1970 ; Yves Bénot, *Idéologies. Nation et structures sociales en Afrique Noire*. In : „Révue Tiers-Monde", T. XV, nr. 57, 1974 ; Bernard Guillemain, *La nation, produit de l'état*. In : „Ethno-psychologie", martie, 1974 ; Jean Weiller, Guy Dupuigrenet — Desroussilles, *Les cadres sociaux de la pensée économique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974 ; Christian Palloix, *Les firmes multinationales et le procés d'internationalisation*, Paris, Ed. Payot, 1973.

dat popoarelor sensul libertății și al demnității lor. Astăzi ea ar fi, însă, inutilă și incomodă, paralizînd „orice încercare de organizare rațională a societății umane" și de creare a condițiilor propice realizării celor mai înalte trepte ale progresului.

2. Soluția optimă ar fi „lichidarea compartimentajului", organizarea lumii la scara colectivităților mult mai vaste decît națiunea, la scara unei „colectivități unice", constituirea acelui „mare ansamblu infra și supranațional", care ar putea corecta, diminua sau lichida „neajunsurile și dezechilibrul", „decrepitudinea" națiunii și a statului național, care ar putea oferi un cadru mult mai favorabil progresului multilateral al societății umane.

Aceste concluzii sînt specifice tuturor pozițiilor și teoriilor care, prin tezele teoretice, prin conținutul și prin soluțiile practice pe care le propun, se integrează așa-zisei „ideologii 'end'", ideologie ce proclamă sfîrșitul (end) : „sfîrșitul claselor sociale" (en of social class), „sfîrșitul ideologiei" (end of ideology), „sfîrșitul umanității" (end of human being) și, desigur, „sfîrșitul națiunii-stat" (end of nation-state).

Unul dintre curentele în vogă ale acestei ideologii este și *holismul* care stabilește o „relație de incompatibilitate" între două realități: națiunea („națiunea-stat") *ca parte* și comunitatea mondială *ca întreg* (whole). Concepînd progresul umanității ca rezultînd dintr-o integrare organică a diferitelor subsisteme — reprezentate de națiuni sau state naționale, organizații, clase, grupuri umane, indivizi — în sistemul global, reprezentat de omenirea în ansamblul ei, holismul ajunge la următoarele constatări: 1. națiunile și statele naționale se dovedesc a fi subsisteme disfuncționale ale sistemului global; 2. s-ar impune înlocuirea treptată a subsistemelor disfuncționale cu altele noi, superioare, apte să joace rolul impus de sistemul global ; 3. conștientizarea acestui proces pe calea formării unei opinii publice mondiale deschisă și receptivă față de procesul supranaționalității și al mondializării; 4. acțiune umană dirijată

și programată pentru modelarea și orientarea conștiinței individului, a grupurilor și a popoarelor în direcția înțelegerii și apoi a acceptării rationale și afective a saltului de la comunitatea națională sau național-statală, inclusiv a conștiinței proprii acestui tip de comunitate, la comunitatea supranațională și la conștiința ei specifică [2]).

Pe baza acestor aserțiuni, holismul formulează următoarea întrebare : din mai multe lumi posibile și de acceptat, care ar fi cea de preferat ? Răspunde în mai multe feluri, în funcție de diferitele lui orientări, dar într-un singur sens : disoluția națiunilor într-o „societate planetară", repudierea conștiinței de sine și afirmarea „conștiinței mondiale", transformarea omenirii într-o „nouă rasă de nomazi", „deteritorializare" și „metisare" ca urmare a „dispariției identității naționale", orientarea acțiunii umane spre dezrădăcinarea valorilor naționale și spre afirmarea valorilor mondialiste și cosmopolite.

Caracterul profund eronat, substratul diversionist și mistificator al unor atari viziuni asupra mersului so-

2) Vezi în acest sens, Ervin Laszlo, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, George Braziller, New York, 1974, Ernst B. Haas, *Uniting of Europe*, Second revised editions, Stanford, 1968 ; Rajni Kothari, *Footsteps into the Future*, The Free Press, New York, 1974 ; Richard W. Sterling, *Macropolitics. International Relations in a Global Society*, Alfred A. Knopf, New York, 1974 ; Richard A. Falk, *A Study of Future Worlds*, The Free Press, New York, 1975 ; Jacques Robin, *De la croissance économique au developpement humain*, Editions du Seuil, Paris, 1975 ; David Mitrany, *The Functional Theory of Politics*, Martin Robertson, London, 1975 ; Saul H. Mendlovitz (ed.), *On the Creation of Just World Order*, The Free Press, New York, 1976 ; James A. Nathan, James K. Oliver, *United States, Foreign Policy and World Order*, Little, Brown and Co., Boston, Toronto, 1976 ; *Au-delà de la crise*, Éditions du Seuil, Paris, 1976 ; Lucio Levi, *Crise de l'état nationale, firmes multinationales et mouvement ouvrier*, Fédérop, 1976 ; Barry Bracewell-Milnes, *Economic Integration in East and West*, Croom Helm, London, 1976 ; *Current Topics in Cybernetics and Systems*, W.O.G.S.C., Springer-Verlag, Berlin, Heildelberg, New York, 1978.

cietății contemporane rezultă din cel puțin următoarele elemente : 1. ignoră cu desăvîrșire rolul națiunii, al statului național în afirmarea independentă a popoarelor care au ieșit de sub dominația colonialismului ; 2. încearcă să prezinte într-un ambalaj nou cunoscutele teorii, astăzi desuete, despre balanța puterii, bipolarism etc. ; 3. sînt „euro și mondocrați" pentru că pledează pentru concentrarea activităților economice cele mai productive și rentabile în zone și la grupurile privilegiate, fără a acționa pentru lichidarea subdezvoltării unor zone și regiuni întregi ale globului, a stării de înapoiere de care suferă numeroase popoare ; 4. deși se folosesc de un noian de date și de tot felul de noțiuni și concepte, proiectează supranaționalitatea ca un ansamblu heteroclit într-un viitor abstract ; 5. nu iau în considerare forțele sociale și politice, clasele sociale, diferite mișcări democratice și progresiste, ca și cînd trecerea de la comunitatea națională la cea globală, trasferarea suveranității și toate celelalte „mutații" propuse de holism și de întreaga „ideologie 'end'" ar putea avea loc aproape clandestin, fără participarea forțelor sociale și politice ale popoarelor; 6. concepînd comunitatea transnațională clădită pe uniunea largă a tuturor celor de același sînge și limbă — așa cum procedează, de pildă, transnaționaliștii englezi sau americani care văd noua comunitate globală ca întrupare a integrării lumii lor, iar cultura anglo-americană ca o cultură predominantă a întregii lumi —, holiștii și promotorii „ideologiei 'end'" își trădează astfel substratul naționalist al pozițiilor lor ; 7. denaturează procesul mondializării fie concepîndu-l ca implicînd o „creștere exponențială" sau o „creștere zero", fie ca un sistem global abstract în interiorul căruia ei nu disting modul radical deosebit în care societățile cu orînduiri social-politice diferite se integrează în mondializare, criza profundă prin care trece capitalismul contemporan ; 8. formulează imperativul repudierii sentimentelor patriotice și a conștiinței naționale, lansează chemarea la acțiuni pentru „dezrădăcinarea" oamenilor și pentru „alterarea" și

„subminarea" conștiinței lor patriotice — ceea ce reprezintă, fără îndoială, o atitudine agresivă și reacționară, dacă avem în vedere afirmarea plenară a năzuințelor legitime ale popoarelor de a se dezvolta liber în cadrele lor naționale, de a-și afirma valorile proprii, de a realiza progresul propriei lor patrii și de a-și aduce contribuția specifică la mersul dezvoltării istorice mondiale; 9. în sfîrșit, teoriile la care ne-am referit denaturează sensul acțiunii umane, considerînd că această acțiune trebuie orientată spre a dezrădăcina oamenii și grupurile umane de istoria lor, de popoarele cărora aparțin, de valorile naționale, de necesitatea afirmării lor libere și independente și nu în direcția conștientizării și înțelegerii problemelor care se pun la nivel mondial, a responsabilității pentru tot ce se întîmplă în lume, precum și pentru apărarea intereselor naționale proprii, pentru posibilitatea ca fiecare popor să se dezvolte liber, să-și realizeze prin munca sa creatoare înflorirea țării, să-și afirme și să-și dezvolte valorile naționale.

A afirma, pe temeiul realităților contemporane, că națiunea și statul național sînt încă departe de a-și fi încheiat menirea istorică nu înseamnă, desigur, a le deifica și sacraliza, a le transforma în valori absolute ; nu înseamnă, bineînțeles, nici a promova, în baza și în numele lor, naționalismul și șovinismul, închistarea și egocentrismul, adică acel „parohialism" — înfierat în numeroase lucrări și studii — care, însemnînd izolare, exacerbare, sectarism, exclusivism etc., este clar că nu poate fi în acord, atît cu noile realități mondiale, cît și cu însăși natura națiunii și a statului național ca realități istorice, cu esența valorilor lor intrinsece.

Rolul activ al națiunilor, al statelor naționale în avansarea progresului este atestat de realități și procese majore ale contemporaneității. Primul dintre acestea și cel mai important prin semnificația sa istorică este transformarea în națiuni socialiste a unor popoare constituite ca națiuni moderne în epoca dezvoltării capitalismului, trecerea lor la un nivel superior de

dezvoltare, determinat de schimbările structurale generate de revoluția și construcția socialistă.

Experiența edificării noii orînduiri în țările socialiste a demonstrat că socialismul creează cele mai favorabile condiții pentru dezvoltarea tuturor posibilităților, capacităților și forțelor creatoare ale națiunii care, la rîndul ei, transformîndu-se structural, devine un factor activ în procesul construirii socialismului și comunismului. Societatea socialistă și, apoi, comunistă nu pot fi construite renunțînd la cadrul național de organizare a vieții sociale, așa cum națiunea nu poate atinge faze superioare de dezvoltare, nu poate ajunge la înflorire multilaterală decît numai depășind capitalismul, instaurînd noul mod de producție, înfăptuind revoluția și construcția socialistă, într-un cuvînt, realizînd pasul hotărîtor în direcția progresului social-istoric. Raportul dintre națiune și progres apare, în acest caz, în forma lui cea mai directă, expresivă și profundă.

Revoluțiile de eliberare națională desfășurate după cel de-al doilea război mondial au determinat apariția unor noi state pe harta lumii, în cadrul cărora, popoarele respective, ținute de imperialism departe de curentul principal al istoriei, luptă pentru închegarea lor ca națiuni, pentru apărarea independenței și suveranității naționale, pentru o dezvoltare de sine stătătoare. Această realitate atestă că „ ... formarea națiunii și a statelor naționale independente reprezintă o necesitate obiectivă, o cerință esențială pentru o importantă parte a lumii ..." [3]). Procesul constituirii acestor popoare ca națiuni, în pofida teoreticienilor care se străduiesc să-l aprecieze ca „forțat" și „artificial" [4]) demonstrează, prin puterea faptelor, că națiunea se impune ca un factor determinant al progresului economico-social, politic și cultural rapid al popoarelor respective.

3) *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1975, p. 701.

4) Vezi, de pildă, Roger Paret, Jacques Vernant, *Tradition, identité nationale et développement*. In : „Politique étrangère", nr. 6, 1975, p. 663—664 ; Marcel Merle, *Sociologie des relations internationales*, Dalloz, Paris, 1974, p. 242.

Evenimentele ce au loc pe arena internațională, în special ascuțirea contradicțiilor de tot felul, politica imperialistă de forță și dictat, acțiuni orientate spre o nouă reîmpărțire a zonelor de influență și dominație, ciocniri de interese strîns legate de criza economică, monetară și îndeosebi de criza energetică, folosirea mijloacelor militare, a căilor economice și a instrumentelor ideologice pentru realizarea unor scopuri politice contrare intereselor vitale ale popoarelor și aspirației lor de pace și securitate formează laolaltă un context deosebit de complex. Evoluțiile actuale ale acestui context evidențiază ă instabilitatea și criza nu pot fi soluționate în mod parțial sau recurgînd la contopirea națiunilor și statelor naționale, inclusiv a bogățiilor și resurselor de care dispun, într-o incertă și utopică „comunitate globală la nivel planetar", ci numai în contextul păstrării cadrului național-statal de dezvoltare a fiecărui popor, prin lichidarea subdezvoltării, a împărțirii lumii în țări bogate și sărace, ca urmare a îndelungatei dominații imperialiste și neocolonialiste, prin luarea de către fiecare popor în stăpînire proprie și punerea în valoare a bogățiilor și avuției sale, într-o ordine economică și politică mondială care să permită și să stimuleze păstrarea ființei naționale, afirmarea de sine stătătoare a popoarelor.

Apare cît se poate de explicabil, în acest context, manifestarea viguroasă a sentimentului național ca mijloc de rezistență față de diferitele modalități de subjugare, de dominație neocolonialistă și ca expresie a cerinței de satisfacere a intereselor fundamentale ale popoarelor puternic afectate de subdezvoltare. Întreaga experiență istorică demonstrează — așa cum apreciază partidul nostru — că sentimentele naționale, dorința de constituire și de afirmare a națiunilor, voința de păstrare și apărare a independenței și suveranității, năzuința spre prosperitate și civilizație s-au manifestat și

continuă să se manifeste cu putere și reprezintă „ ... factori primordiali ai transformărilor democratice și naționale, ai progresului social“ [5]).

Perspectivele naționalităților conlocuitoare

Preocupate de „ameliorarea condiției umane în lumea de azi“ și de îmbunătățirea vieții internaționale — așa cum ele însele susțin — curentele ideologice cunoscute sub denumirea de *globalism* și *etnoregionalism*, proiectează un mod de organizare comunitară a indivizilor, pe care-l pretind a fi incomparabil superior „modului clasic“ centrat pe „națiunea-stat“ și care ar deschide noi perspective naționalităților conlocuitoare.

Etnoregionalismul susține, în esență, „teoria fisiunii“ conform căreia epoca contemporană ar fi marcată de un proces de dezagregare, de „fisiune etnonațională“. Acest proces ar avea multiple cauze dintre care una, de ordin general, apreciată ca deosebit de importantă, ar consta în faptul că, în lumea de azi, ameliorarea condiției umane nu se poate face prin omogenizare și asimilare, ci prin afirmarea *diversității*. Fără diversitate — susține cunoscutul specialist american în problemele etnicității, Andrew M. Greely — „... omul nu poate să se conecteze la umanitatea în ansamblul ei“ [6]).

Această determinare generală se împletește — în viziunea etnoregionalismului — cu un alt semnificativ proces constînd în „perimarea națiunii-stat“, în adîncirea incompatibilității dintre funcția ei omogenizatoare și asimilațională și nevoia internă de afirmare a diversității, a identităților de tot felul, inclusiv etnice, lingvistice, culturale, religioase, rasiale. Testul cel mai semnificativ în această privință etnoregionalismul îl consideră a fi „mișcările etnice protestatare“ din cadrul

5) *Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19—20 iulie 1972*, București, Editura politică, 1972, p. 515.
6) Andrew M. Greely, *The Rediscovery of Diversity*. In : "The Antioch Review", vol. XXXI, nr. 3, 1971, p. 7.

țărilor occidentale dezvoltate în care „națiunea-stat“ s-a format în secolele anterioare, s-a consolidat și reprezintă *tipul clasic* al acestei forme istorice de comunitate umană. Aceste mișcări sînt considerate de etnoregionalism ca „expresia cea mai elocventă“ a aspirației spre diversitate și „afirmarea identităților“, acționînd ca puternici „...factori centrifugi ce pun în cauză statul-națiune din interior“ [7]).

Afirmarea „identităților etnice“ și mobilizarea politică a „structurilor subnaționale“ acționează pentru disoluția „națiunii-stat“, declanșînd „procesul de fisiune“, tocmai pentru că, prin natura ei asimilaționistă și integraționistă, „națiunea-stat“ constrînge la omogenizare și uniformitate, supunînd „minoritățile“ la etnocid și lichidare [8]), înăbușind dorința lor legitimă de autoafirmare. Se consideră că, în felul acesta, „națiunea-stat“ își taie singură posibilitatea intrinsecă de a se racorda la diversitate, ceea ce ar fi un indiciu că „națiunea-stat“ își are slăbiciunea în propria sa natură...“ [9]).

O concepție originală despre această „slăbiciune“ are Walker Connor [10]). În înțelegerea procesului de „perimare“ a „națiunii-stat“, ca și a evoluției spre o ordine mondială mai rațională“, factorul etnic este considerat de prof. Connor ca foarte important. El trebuie luat în considerație — apreciază Connor — nu numai pentru că se afirmă pur și simplu, ci și deoarece are o influență dezagregantă de care nu scapă nici un fel de stat.

Factorul cel mai puternic care acționează în acest proces de dezagregare nu este — în concepția prof.

7) Elise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, François Maspero, Paris, 1977, p. 11.
8) Jean-Marie Auzias, *L'Anthropologie contemporaine*, P. U. F., Paris, 1976, p. 143.
9) Richard W. Sterling, *op. cit.*, p. 193.
10) Vezi studiile : *Nation-Building or Nation Destroying?* In : "World Politics", vol. XXIV, nr. 3, aprilie 1972 ; *Self-Determination. The New Phase*. In : "World Politics", nr. 1, octombrie, 1967.

Connor — de ordin economic, social sau cultural, ci unul psihologic-spiritual : „conştiinţa identităţii etnice fundamentale". În toată lumea există grupuri etnice — spune Connor — mai mari sau mai mici, care au „conştiinţa identităţii lor fundamentale" şi care, pe această bază, cer să fie recunoscute ca entităţi distincte.

În măsura în care, pe plan mondial, precizează prof. W. Connor, asistăm la „adîncirea divergenţelor, la accentuarea rivalităţilor, la distanţarea naţiunilor şi etnicităţilor", evoluţia nu merge în sensul construirii unor comunităţi mult mai vaste decît naţiunea, aşa cum susţin toţi „integralistii" şi nici spre consolidarea şi afirmarea naţiunilor, aşa cum susţin „toţi materialiştii şi naţionaliştii", ci spre o pulverizare a macrogrupurilor naţionale sau naţional-statale, spre apariţia unei „puzderii de identităţi etnice separate".

În consens cu acest punct de vedere, Guy Héraud — unul dintre doctrinarii de frunte ai europenismului — întrevedea, acum un deceniu, ca soluţie pentru viitorul Europei, acordarea suveranităţii pentru fiecare etnie şi realizarea unui „federalism pan-etnic", bazat pe „regiuni monoetnice", care ar putea permite eliminarea hegemoniei, alienării interne, contradicţiilor şi conflictelor etnice [11]). O structurare nu numai a Europei, ci a întregii lumi pe acest tip de regiuni ar fi soluţia-cheie a „societăţii viitorului", „... alternativa necesară şi posibilă la statele-naţiuni" [12]).

Este cît se poate de evident, din aceste consideraţii, că Walker Connor şi, împreună cu el, toţi teoreticienii promotori ai ideologiei etnoregionalismului susţin ca direcţie principală de evoluţie „... procesul de fisiune etnonaţională mai degrabă decît de fuziune regională

11) Guy Héraud, *Fédéralisme et communautés ethnique*, Éditions Jules Destrée, Nalinnes-lez-Charleroi, 1971, p. 29.
12) Denis de Rougemont, *L'avenir est notre affaire*, Éditions Stock, Paris, 1977, p. 278.

sau supranaţională" [13]), avînd ca rezultat „diviziunea actualelor comunităţi naţional-statale în mini-comunităţi numărînd cu miile" [14]. Se consideră că astfel s-ar „... spulbera acel monstru *kafkian* care se cheamă naţiunea-stat" [15] şi, totodată, s-ar putea afirma, „ca reacţie la şocul mondializării", nevoia omului spre „forme elementare de comunitate", reprezentate de „comunităţile etnice" — ceea ce generează „afirmarea pregnantă a etnicităţii" [16].

În legătură cu o astfel de perspectivă s-ar putea pune problema dacă acesta ar fi, într-adevăr, *cursul real* al evoluţiei societăţii contemporane şi dacă această tendinţă ar putea permite înlocuirea ordinii actuale cu una net superioară, incomparabil mai funcţională pentru ameliorarea condiţiei umane.

Răspunsul *globalismului* este categoric negativ sub ambele aspecte. Această ideologie susţine că tendinţa fundamentală a evoluţiei umanităţii este nu spre „pulverizare etnică" şi nici spre proliferarea şi consolidarea cadrelor naţionale de dezvoltare a popoarelor, ci spre globalitate şi integralitate, spre structuri supraetnice şi supranaţionale, cu caracter universal şi planetar. În aceste condiţii, care ar fi destinul „minorităţilor etnice" ?

În răspunsul la această întrebare globalismul se disjunge în două poziţii, doar aparent opuse.

Prima poziţie susţine necesitatea renunţării atît la identitatea naţională, cît şi la identitatea etnică întrucît „strategia planetară" implică, atît eliminarea „naţiunii-

13) Ivo Duchacek, *Antagonistic Cooperation : Territorial and Ethnic Communities*. In : "Publius. The Journal of Federalism", vol. VII, nr. 4, 1977, p. 10.
14) Vernon Van Dyke, *The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory*. In : "World Politics", vol. XXIX, nr. 3, 1977, p. 367.
15) Ivo Duhacek, *artic. cit.*, p. 10.
16) Sylla Lanciné, *Tribalisme et parti unique en Afrique Noire*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977, p. 344

stat" şi a conştiinţei legată de ea, cît şi repudierea „etnicităţii" şi a conştiinţei ei specifice.

Pe această bază, respectiva orientare — aşa cum am constatat anterior — prezintă imaginea societăţii viitorului ca o societate a unor „uriaşe maree umane", rezultate din „transformarea omenirii într-o nouă rasă de nomazi", a unui proces de „deteritorializare" prin lichidarea *„compartimentajului"* în graniţe teritorial-statale distincte şi inviolabile şi a unui proces de „metisare" ca urmare a amestecului etnic şi naţional, a „dispariţiei identităţii naţionale" [17]).

Cealaltă orientare a globalismului încearcă să acrediteze ideea compatibilităţii între afirmarea „identităţii etnice" şi viitoarea „societate globală". Cheia „dezlegării" este găsită în filozofia *pluralismului.* În spiritul acestei filozofii, „societatea globală" ar avea, prin excelenţă, un caracter pluralist, constînd în absenţa „dominaţiei politice şi a subordonării etnice", în „multiplicitatea căilor de realizare a existenţei diferitelor grupuri etnice", în „libertatea etnicităţilor de a-şi alege şi urma propria cale", în „respectarea diferenţelor şi specificităţilor", în „creşterea participării la procesul schimbării şi reconstrucţiei" [18]. În acest caz, pluralismul „... este o filozofie a dezvoltării şi devenirii" [19]. Acest fel de pluralism este considerat de doctrinarii săi a fi nu numai o „trăsătură structurală" a „societăţii globale", ci şi o *valoare* în virtutea căreia „nici un fel de element de atitudine extremă sau de inegalitate etnică nu există în societatea pluralistă" [20]).

Prin urmare, caracterul pluralist al „societăţii globale" exprimă „complexitatea tot mai mare a ansamblului", iar „strategia la scară planetară este însoţită

17) *Au-delà de la crise,* Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 159.
18) Feliks Gross, *Cultural Fusion and Diversity.* In: "Byliner", nr. 10, 1978, p. 2—4.
19) *Ibidem,* p. 6.
20) Richard M. Burkey, *Ethnic and Racial Groups. The Dynamics of Dominance,* Commings Publishing Co., London, Amsterdam, Sydney, 1978, p. 58.

de nevoia extinderii vieţii regionale, 'naţionale', comunale — ceea ce nu constituie o contradicţie ci, din contră, o complementaritate fundamentală" [21]). Susţinînd această idee, de pe poziţiile concepţiei sale funcţionaliste, David Mitrany sublinia că „nu există nici o contradicţie inerentă între naţionalitate şi organizare politică internaţională. Naţionalitatea se va dezvolta mult mai liber atunci cînd atributele sale politice artificiale emană de la atributele sale culturale reale" [22]). Se consideră, deci, că între „societatea globală" şi „afirmarea etnicităţii" există nu o dihotomie ci o complementaritate impusă de faptul că „specificităţile etnice" sau „naţionale" nu pot fi pur şi simplu escamotate deoarece „... tendinţele centrifuge a ceea ce noi, în zilele noastre, numim naţionalităţi sînt suficient de puternice pentru a nu putea fi ţinute înlănţuite de un regim politic, oricare ar fi el" [23]). Aceasta impune „societăţii globale" „... să menţină unitatea în diversitate" [24]), iar prin crearea unor relaţii de egalitate şi echitate, de cooperare şi participare, să permită naţionalităţilor „... un anumit grad de control asupra supravieţuirii identităţii lor" [25]) şi să se bucure — cum promite generos, dar circumspect, David Mitrany — de „propria cale culturală" deşi nu toate vor putea fi independente politic [26]).

În felul acesta, ar fi posibilă o „mare recucerire": pentru individ, corpul, pentru colectivitate, etnicitatea distrusă de naţiunea etatică, pentru „simţul identităţii" — „identitatea etnică" ce dislocă „identitatea patriotică" [27]), afirmarea „vieţii specifice de popor (people-

21) Jacques Robin, *op. cit.,* p. 111.
22) David Mitrany, *op. cit.,* p. 145.
23) David Easton, *Analyse du système politique,* Librairie Armand Colin, Paris, 1974, p. 237.
24) Lucio Levi, *op. cit.,* p. 51.
25) David Easton, *op. cit.,* p. 237.
26) David Mitrany, *op. cit.,* p. 145.
27) *Au-delà de la crise,* p. 171.

hood) în locul vieții naționale (nationhood)" [28]). Toate acestea, pe baza abolirii „decalcomaniei uninanționale constînd în declararea ca principiu universal a lui 'nation's way of life' în spiritul căruia au fost și sînt comise geno și etnocide" [29].

Vehicularea în Occident a unor asemenea poziții pune la ordinea zilei sarcina „... de a dezvălui adevărul și în această privință..." [30]). Iar adevărul poate fi exprimat ținînd seama de faptul că mișcările etnice protestatare și afirmarea militantismului etnic la care se referă orientările ideologice prezentate trebuie judecate în funcție de contextul foarte concret în care ele au loc și de cauzele care le generează. Unele sînt determinate de politica de asimilare forțată dusă de unele guverne, altele de faptul că prin clasa sa dominantă tinde să-și asigure supremația puterii în stat numai unul sau unele dintre grupurile etnice importante cuprinse între granițele politice respective ; altele sînt generate de necesitatea lărgirii democrației, după cum nu puține la număr sînt declanșate ca urmare a inegalităților social-economice, a discriminărilor în sfera muncii și culturii, a deprivării și pauperizării ; *sînt, de asemenea, cazuri în care se încearcă a se crea o atmosferă „încărcată" în jurul problemei naționale fie de către activitatea iredentistă susținută de orientările de extremă dreaptă ale emigrației din străinătate, fie de propaganda reacționară interesată să discrediteze politica națională a unui stat, în special a țărilor socialiste, să dezinformeze opinia publică mondială asupra stării de lucruri reală dintr-o țară sau alta.* Dincolo de această diversitate a cauzelor și factorilor ce pot avea un impact asupra problemei naționale, în ultimă instanță, în toate societățile bazate pe exploatare, aceasta

28) Ali A. Mazrui, *World Culture and the Search for Human Consensus*. In : Saul H. Mendlovitz (ed.), *On the Creation of a Just World Order*, The Free Press, New York, 1976, p. 32.
29) *Au-delà de la crise*, p. 171.
30) Janoș Fazekaș, *Concepții burgheze în domeniul relațiilor naționale*. În : „Era socialistă", nr. 24, 1978, p. 24.

este determinată de relațiile de asuprire socială și națională.

Mișcările etnice și regionaliste sesizate în ultimii ani în unele țări capitaliste dezvoltate s-au produs nu exclusiv din cauza afirmării „conștiinței identității etnice fundamentale", cum remarca Connor, ci din multiple cauze economico-sociale și politice ce se împletesc și se condiționează reciproc : sistemul relațiilor bazate pe exploatare socială și națională, decalajele economice ce se adîncesc, ascuțirea crizei și multiplicarea efectelor ei — de la încetinirea creșterii economice pînă la sporirea constantă a inflației și accentuarea șomajului —, politica păturilor conducătoare vizînd ieșirea din criză prin lezarea intereselor maselor muncitoare, adîncirea pauperizării, accentuarea caracterului birocratic al statului și a centralismului excesiv. Aceste realități specifice lumii capitaliste explică de ce nici chiar în țările capitaliste dezvoltate, unde afirmarea democrației burgheze în contextul luptei revoluționare a maselor populare, a celorlalte forțe progresiste, a permis obținerea unor importante cuceriri democratice, problema națională cu care se confruntă statele respective nu a primit soluționări care să se soldeze cu realizarea egalității depline, exercitarea în fapt a drepturilor și libertăților democratice, manifestarea drepturilor depline ale omului în toate domeniile. De aceea, problema națională este o componentă incontestabilă a realităților specifice acestor state [31]). Referindu-se la ea, unii autori, chiar nemarxiști, recunosc că, astăzi, „lupta pentru egalitate, pentru o egalitate legitimă în situații de inegalități sistematice este (...) o dimensiune importantă a ceea ce etnicitatea și Nation-Building re-

31) Iar conform unor aprecieri, chiar una dintre dimensiunile importante ale conflictului social (vezi I. B. Bottomore, *Sociology as Social Criticism*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1975, p. 198).

prezintă pretutindeni" [32]). Tocmai pentru o atare „egalitate legitimă" şi pentru lichidarea „situaţiilor de inegalităţi sistematice" existente în societatea capitalistă contemporană acţionează partidele comuniste şi muncitoreşti, mişcări democratice şi progresiste, forţe antiimperialiste şi antimonopoliste care, toate, luptă pentru transformarea revoluţionară a societăţii şi lichidarea oprimării de orice fel, pentru instaurarea unor relaţii sociale şi naţionale axate pe egalitate, echitate şi democraţie.

Afirmarea propriei identităţi, atît ca naţiune, cît şi ca naţionalitate conlocuitoare, legătura profundă a oamenilor cu valorile lor naţionale nu are nimic comun cu „fetişismul originii", cu „şovinismul agresiv" sau cu „izolaţionismul steril şi retrograd". Păstrarea propriei identităţi este un factor al evoluţiei progresive, în forme specifice, a popoarelor, o modalitate particulară de selectare şi de realizare a schimbării, de racordare la istoria naţională şi universală, la imperativul cooperării autentice, a schimbului de valori materiale şi spirituale. Peroraţiile punctelor de vedere prezentate, privind „dezrădăcinarea", „deteritorializarea" şi „metisarea" exprimă o atitudine care se opune năzuinţei legitime a popoarelor de a se dezvolta liber în cadrele lor naţionale, dreptului legitim al naţionalităţilor conlocuitoare de a-şi afirma identitatea, valorile proprii, de a-şi aduce contribuţia specifică la mersul dezvoltării istorice la scară naţională şi mondială.

Procesele fundamentale ale epocii contemporane indică faptul incontestabil că acţiunea umană trebuie orientată nu spre a dezrădăcina oamenii şi grupurile umane de istoria lor, de identitatea şi specificul lor etnic, de valorile naţionale, de necesitatea afirmării lor libere şi independente, ci în direcţia luptei pentru o viaţă mai bună, pentru lichidarea asupririi sociale şi

32) Wendell Bell, Walter E. Freeman (eds.), *Ethnicity and Nation-Building: Comparative, International and Historical Perspectives*, Sage Publications, Beverly Hills, London, 1974, p. 13.

naţionale, pentru realizarea egalităţii depline şi *în fapt* între toţi cei ce muncesc, fără deosebire de naţionalitate, pentru independenţă şi o nouă ordine în lume, bazată pe egalitate, echitate, pace şi securitate.

Pentru protejarea „minorităţilor etnice" s-au găsit şi se iniţiază forme şi modalităţi incontestabil superioare şi mai eficiente decît „soluţiile" propuse de etnoregionalism şi globalism.

Lichidarea decalajului enorm între nivelele dezvoltării economico-sociale a diverselor zone ale lumii, iar la nivelul fiecărei ţări, a unor regiuni în care trăiesc şi naţionalităţi conlocuitoare reprezintă baza primordială şi condiţia fundamentală a promovării şi protejării „minorităţilor etnice", a însăşi posibilităţii reale de a da curs cerinţelor formulate în Carta O.N.U. şi în Declaraţia universală a drepturilor omului.

În al doilea rînd, s-a constatat nu o dată ce importanţă hotărîtoare are atitudinea opiniei publice internaţionale de fermă dezaprobare faţă de violarea, prin diverse practici, a prevederilor constituţionale, de respingere a politicilor de geno şi etnocid, de condamnare a încercărilor de incitare, ostilitate, dezorientare şi conflict, de divulgare a tentativelor de a folosi tensiunile sau conflictele etnice ca mijloc şi pretext pentru imixtiune în treburile interne ale unor popoare.

Este de menţionat, de asemenea, importanţa primordială pe care o au la nivel naţional şi internaţional politicile statelor privind acordarea şi garantarea drepturilor şi libertăţilor democratice, asigurarea condiţiilor necesare exercitării *în fapt* a acestor drepturi — politice, economice, sociale şi culturale —, diminuarea sau eliminarea practicilor discriminatorii, abolirea rasismului, combaterea prejudecăţilor naţionaliste, interzicerea urii şovine ş.a.m.d.

Evenimentele ce au avut loc pe plan internaţional în perioada postbelică au convins de atîtea şi de atîtea ori opinia publică mondială că violarea drepturilor naţionalităţilor conlocuitoare, asuprirea lor socială şi naţională reprezintă cauze potenţiale ale conflictelor ce

subminează pacea internațională, că atît timp cît rămîne neschimbată actuala ordine mondială se perpetuează și un context internațional care favorizează încălcarea drepturilor legitime ale naționalităților, care potențează impactul tensiunilor și conflictelor etnice în subminarea securității și păcii în lume.

Așa cum atestă experiența de pînă acum, un rol important în asigurarea unui curs pozitiv spre soluționarea problemelor ridicate de existența naționalităților conlocuitoare au perfecționarea și aplicarea legislației internaționale referitoare la „minorități", folosirea cu o mult mai mare eficiență a instrumentelor internaționale deja existente, sporirea rolului organismelor O.N.U. și a organizațiilor neguvernamentale, activitatea presei internaționale și a altor mijloace de comunicare pentru informarea corectă, fără denigrări și invective, a opiniei publice internaționale, aplicarea prevederilor Cartei Națiunilor Unite, precum și a acordurilor și convențiilor internaționale referitoare la problema în cauză.

Consecințelor pozitive ce decurg de aici li se adaugă rolul deosebit de constructiv pe care-l au acordurile bilaterale, negocierile între părțile interesate, formele de cooperare regională, relațiile de bună vecinătate, colaborarea multilaterală între state. În egală măsură, încurajarea contactelor culturale, promovarea cercetărilor în problema națională de către instituțiile academice și alte forumuri științifice, schimburi de manuale, cărți și reviste pe bază de reciprocitate sau în alte forme convenite de părțile interesate, vizite reciproce și turism etc. — sînt tot atîtea mijloace de natură să stimuleze rolul naționalităților conlocuitoare în crearea și afirmarea unei atmosfere de destindere, de prietenie și înțelegere mutuală între națiuni.

Toate acestea demonstrează că, în sine, naționalitățile conlocuitoare nu sînt un factor de discordie între țări ci, printr-o politică profund democratică și umanistă la nivel național și internațional, ele pot prezenta punți de legătură între națiuni, pot avea un rol important în promovarea unui spirit de comprehensiune și cooperare între țări, în asigurarea păcii și securității în lume.

Prin întreaga sa politică, România socialistă acționează consecvent pentru soluționarea justă și deplină a problemei naționale, pentru asigurarea egalității depline între toți cetățenii, fără deosebire de naționalitate. Orice probleme referitoare la viața și munca cetățenilor săi, indiferent de naționalitate, privește numai statul român, fiind soluționate în spiritul politicii sale generale. În același timp, considerăm că existența unei naționalități române în țările vecine, ca și existența maghiarilor, germanilor, sîrbilor și a altor naționalități în țara noastră reprezintă o realitate care cere să acționăm pentru relații de bună vecinătate, de înțelegere, prietenie și colaborare multilaterală. În acest spirit, ca militantă activă pentru pace și destindere, cooperare și colaborare, pentru instaurarea unei noi ordini mondiale, țara noastră acționează pentru ca naționalitățile conlocuitoare să devină un factor de apropiere între națiuni și state, de înțelegere și cooperare, de prietenie și destindere, de promovare a idealurilor de echitate, justiție și pace în lume.

PROBLEMATICA DEMOCRAȚIEI ÎN CADRUL CONFRUNTĂRILOR IDEOLOGICE CONTEMPORANE

Categorie social-politică deosebit de complexă, avînd un pronunțat caracter istoric și de clasă, democrația a reprezentat în decursul istoriei societății umane și constituie și în prezent una din preocupările doctrinare fundamentale, una dintre temele cele mai disputate în cadrul confruntărilor ideologice din lumea contemporană [1]).

Controversele privind problematica democrației au depășit de mult perimetrul lucrărilor de specialitate, manifestîndu-se, azi, ca expresie a opoziției ireductibile dintre cele două ideologii și sisteme politice diametral opuse.

Aproape nu există o temă care să fi cunoscut în literatura social-politică, din perioada postbelică, o abordare atît de amplă ca problematica democrației.

Ideologii burghezi depun eforturi pentru a disimula prin cele mai rafinate și subtile metode și mijloace caracterul limitat și de clasă al democrației. Aceștia urmăresc să legitimeze, prin conceptul de democrație, permanentizarea puterii politice a burgheziei în stat, prezentînd această putere ca expresie a voinței poporului, exprimată pe cale electorală.

Supunînd une aprofundate analize conținutul și rolul istoric al democrației burgheze, creatorii Socialismului științific au relevat superioritatea incontestabilă

1) Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XII-lea Congres al P.C.R.*, Ed. Politică, București, 1979, p. 84 ; *Idem, Expunere la Ședința activului central de partid și de stat din 3 august 1978*, Ed. Politică, 1978, p. 45—47.

a acesteia în comparație cu tipurile istorice, formele anterioare de democrație pe care le-a cunoscut societatea umană. După cum se știe, burghezia, în perioada sa de ascensiune, fiind o clasă progresistă, a pus bazele unei democrații superioare, proclamînd idei și principii nobile, generoase de organizare și conviețuire socială : ideea de Libertate, Egalitate, Fraternitate (este vorba de ideile proclamate de revoluția franceză) care erau deopotrivă expresia intereselor și revendicărilor ei de clasă dar și a aspirațiilor maselor largi populare. Grație acestor idei înălțătoare, acelui „imperiu al rațiunii, al dreptății și egalității sociale", masele populare au putut fi polarizate în jurul burgheziei și transformate în forță de șoc a revoluției franceze de la 1789 ca și a altor revoluții similare de pe continent. Este un fapt incontestabil că burghezia devenită clasă dominantă a instituit, *ab initio*, un regim politic bazat pe introducerea sistemului electoral, constituțional, al partidelor politice, pe proclamarea unor drepturi și libertăți civice, între acestea un loc central fiind rezervat dreptului de vot universal, egal, direct și secret, libertății de conștiință, de acțiune și opțiune politică etc., care, toate laolaltă, au avut un puternic ecou în conștiința civică a maselor populare.

Treptat însă burghezia se va îndepărta de aceste idealuri, sau va imprima un caracter formal unora din principiile democratice, temîndu-se de consecințele fructificării și manipulării lor efective de către demos, de pericolul subminării puterii sale politice și economice cu instrumentele democrației.

Trecerea capitalismului în etapa imperialismului și a capitalismului monopolist de stat, cunoaște o accentuare a tendințelor marii burghezii de a imprima un caracter de clasă democrației, de a arunca peste bord steagul luptei pentru progres social pe care l-a abordat și pe care a înscris atîtea idei progresiste, profund umaniste, odată cu apariția sa pe scena vieții politice.

Democrația burgheză, funcționînd ca un regim politic prin intermediul căruia oligarhia monopolist-sta-

tală își realizează dominația, are înscrisă în însăși natura sa numeroase contradicții insolubile decurgînd din inegalitatea economică a oamenilor, ceea ce determină, inerent, inegalitatea lor în viața socială, politică, spirituală etc.

Precaritățile multiple ale democrației burgheze contemporane au determinat polarizarea principalelor forțe sociale progresiste ale unor națiuni cu tradiții democratice, în jurul unor programe denumite generic „Compromis istoric" [2]), în Italia, „Reconcilierea democratică", în Spania, „Uniunea Poporului" [3]), în Franța, „Frontul unit" [4]), în Japonia etc. care au ca obiectiv fundamental promovarea unei democrații avansate, populare, naționale, înfăptuirea unor profunde transformări în structurile economico-sociale și politice ale societății occidentale.

În literatura social-politică burgheză contemporană se disting numeroase curente și tendințe în abordarea problematicii democrației.

Pe baza unei analize judicioase se pot desprinde însă cîteva tendințe dominante, principale, reflex a funcțiilor ideologice comune ale acestora.

Una din cele mai răspîndite tendințe constă în tratarea problemei democrației într-o manieră generală și abstractă, care ignorează faptul că democrația, ca expresie a formei de stat, are totdeauna un conținut concret. În acest sens au fost reeditate diferite variante ale „democrației pure", ale „democrației absolute", ale „democrației pentru toți", concepute în afara claselor și a confruntărilor de clasă [5]. În această tendință se integrează

2) Gian Carlo Pajetta, „Rinascita" din 12. III. 1976 : cf. și E. Berlinguer, *Alianțe sociale și grupări politice*, „Rinascita", nr. 40, 12. X. 1973.

3) Georges Marchais, *Raportul prezentat la Congresul al XXII-lea al P. C. Francez*, „L'Humanité" din 5. II. 1976.

4) Tetsuzo Fuwa, *Raportul prezidiului la cea de-a 7-a plenară a C.C. al partidului din Japonia*, „Era socialistă", nr. 5, 1976, p. 55.

5) Marin Neagu, *Dezvoltarea democrației socialiste*, Ed. Politică, București, 1979, p. 19.

numeroși teoreticieni contemporani adepți ai modelului democrației liberale, model elaborat, după cum se știe, încă în secolul trecut și care reprezintă esența doctrinei liberalismului politic. Astfel, Seymour Martin Lipset și Donald Clark Hodges, continuînd, în alte planuri, teoria juristului american de origine austriacă H. Kelsen, (unul din cei mai reprezentativi susținători ai doctrinei liberale din perioada postbelică), postulează la rîndul lor tezele acestui model, afirmînd că liberalismul constituie „principalul bastion al democrației politice" [6]).

Alți autori pornind de la particularitățile unui tip de regim politic procedează la extrapolarea trăsăturilor acestuia, atribuindu-le, impropriu, sistemului democrației politice. În cadrul acestei tendințe, unii ideologi burghezi reduc democrația la particularitățile de organizare și funcționare a organelor supreme ale puterii de stat. Așa de pildă, Iosef Schumpeter consideră democrația o metodă de elaborare a deciziilor politice „în care indivizii dobîndesc puterea de a statua asupra acestor decizii ca rezultat al luptei de concurență pentru voturile poporului" [7]). Majoritatea autorilor care exprimă o asemenea opinie, între care numeroși politologi americani (ca A. Ranney și W. Kendall), încearcă să acrediteze teza că în statele occidentale deciziile în probleme fundamentale ale societății ar fi adoptate pe baza consultării maselor populare și de aceea ele ar exprima interesele generale ale națiunii. În realitate, după cum vom arăta în paginile următoare, organele constituite pe cale electorală, la care au acces în anumite limite și reprezentanții straturilor largi populare, îndeosebi parlamentul, cunosc un proces de degradare

6) S. M. Lipset, D. C. Hodges, *Political democracy*, în : "The American Journal of Economics and Sociology", vol. 24, nr. 1, 1965, p. 17 ; apud Marian Neagu, *op. cit.*, p. 18.

7) Iosef Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et democratie*, Petite bibliotèque Payot, Paris, 1967, p. 341 și 361.

continuă, de reducere a competențelor lor și de subordonare față de puterea executivă.

Majoritatea ideologilor burghezi, ridicînd osanale principiilor și instituțiilor regimurilor pluraliste occidentale, încearcă să demonstreze pretinsa superioritate a democrației burgheze în raport cu democrația socialistă, negînd valorile acesteia.

Alți autori procedează la o tratare apologetică a diferitelor componente și forme ale democrației burgheze, a aspectelor sale subsidiare, neesențiale sau a acelora care, de regulă reprezintă o cucerire, un rezultat al luptelor revendicative ale maselor muncitoare în confruntarea istorică cu regimul politic capitalist.

O largă circulație are și tendința de definire a democrației pornind de la teza după care aceasta ar fi organic legată de existența proprietății private [8]).

Un mare număr de autori burghezi, deși nu admit superioritatea democrației socialiste în raport cu democrația burgheză, în cele din urmă adoptă o poziție realistă, critică, dezvăluind unele lacune ale sistemului democrației burgheze, unele aspecte de formalism, de inechitate și inegalitate pe planul confruntării electorale dintre partidele politice, ale drepturilor și libertăților civice etc.

Astfel, referindu-se la asemenea probleme, politologul francez Jean Roux exprimă critici virulente la adresa democrației occidentale pe care o consideră că „nu mai reprezintă decît o vastă caricatură a idealului democratic antic, adică a principiului suveranității poporului" [9]).

În legătură cu cele două tehnici de bază ale democrației, sufragiul universal și delegarea suveranității populare către aleșii poporului, J. Roux apreciază critic că acestea „au fost golite de orice conținut democratic datorită unor cauze multiple cum sînt: controlul informației de către anumite puteri financiare și politice, manipulările și interpretările tendințioase ale rezultatelor electorale, intervențiile oculte și repetate ale grupurilor de presiune asupra alegătorilor etc." [10]).

8) Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, Editura Politică, București, 1977, p. 219.

9) Jean Roux, *Vers une democratie scientifique*, Paris, Edition Plon, 1973; apud Th. Marinescu, *Realism și iluzie în analiza structurilor democrației burgheze*, „Era socialistă", nr. 10, 1977, p. 58.

Într-adevăr, dacă analizăm posibilitățile partidelor politice de a-și organiza și susține propria campanie electorală ca o condiție principală a ascensiunii spre pîrghiile de decizie politică, constatăm că acestea sînt limitate pentru partidele clasei muncitoare și celelalte partide progresiste, revoluționare care nu dispun de subvenții sau de alte surse financiare decît cotizațiile membrilor. În schimb, numeroase partide burgheze, indiferent de natura regimului politic sau forma statului, primesc sistematic subvenții din partea unor monopoluri naționale, societăți pe acțiuni etc., ceea ce le permite să folosească o gamă largă de mijloace și canale moderne de propagandă *).

Datorită condițiilor financiare, privilegiate de care dispun, unele partide burgheze, îndeosebi cele legate de activitatea anumitor monopoluri, își permit să organizeze campanii electorale zgomotoase, influențînd prin diverse sloganuri conștiința electoratului, în timp ce partidele politice reprezentînd masele de bază ale națiunii își limitează, fortuit, propaganda electorala la

10) *Ibidem.*

*) În cadrul campaniei electorale din anul 1972 din S.U.A. a ieșit la iveală, public, prin acțiunea Partidului Democrat de opoziție, faptul că vicepreședintele S.U.A. din acea perioadă, Spiro Agnew, a primit sume importante de bani din partea unei întreprinderi monopoliste de construcții. Disputa nu s-a ivit însă pentru faptul în sine al acceptării subvenției, care reprezintă o practică curentă în activitatea partidelor politice burgheze, ci pentru aceea că domnul Spiro Agnew în loc să verse suma respectivă în visteria partidului, a folosit-o exclusiv pentru susținerea propriei sale propagande electorale. Disputa politică dintre guvern și opoziție a atins asemenea proporții, încît, fostul președinte R. Nixon a fost nevoit să-și demită partenerul la administrația S.U.A.

mijloace clasice, mai puțin costisitoare și eficiente *) Numai festivitățile recente prilejuite de instalarea președintelui Ronald Reagan au costat 800 000 de dolari.

Probleme similare în ceea ce privește aspectele de inechitate se ridică și în legătură cu depunerea candidaturilor, cu înscrierea în listele electorale a candidaților partidelor politice într-o serie de țări occidentale cu vechi state de servicii, tradiții în domeniul democrației. Astfel prezentarea candidaturii este condiționată în aceste state de depunerea unei cauțiuni, respectiv a unei sume de bani, ceea ce nu este la îndemîna tuturor partidelor politice și determină o reprezentare inegală în cursa electorală, și în ultimă instanță, în organele de putere. Această condiție este una din cauzele care explică, între altele, ponderea redusă a candidaților partidelor de stînga, comuniste, muncitorești, democratice într-o țară ca Anglia.

Profesorul american Robert A. Dahl exprimă opinia că pasivitatea politică a electorilor, absenteismul electoral în genere, ar explica lipsa de șanse a candidaților săraci [11]). Dar, după cum remarcă, cu legitim temei, reputatul politolog Ovidiu Trăsnea, „în realitate, tocmai această lipsă de șanse, dinainte cunoscută, fiind consecința «accesului limitat la resurse» pentru candidații oamenilor și grupurilor neavute, determină pasivitatea lor politică" [12]). În alt context, chiar Robert Dahl este de acord cu faptul că numărul persoanelor care au posibilitatea de a participa la propunerea de candidați reprezintă o fracțiune infimă din numărul total al alegătorilor [13].

*) Întrucît aspectele de inechitate legate de această problemă au devenit atît de evidente, de frapante, abia în ultimii ani, în cîteva țări capitaliste europene (Franța, Italia) guvernele au decis, în cadrul legislației electorale, atribuirea unor sume egale, de la bugetul statului, pentru fiecare partid, în vederea susținerii propagandei electorale.

11) R. A. Dahl, A. Preface to Democratic Theory, Chicago, 1956, p. 3.

12) Ovidiu Trăsnea, *op. cit.*, p. 226—227.

13) R. A. Dahl, *op. cit.*

Legile electorale, chiar cele mai democratice conțin limitări, care, împiedică intrarea în proporții reale a reprezentanților partidelor clasei muncitoare în parlament și favorizează obținerea unei majorități de către partidele burgheze. În acest scop este introdus sistemul majoritar de vot în două tururi de scrutin, care permite unirea voturilor candidaților numeroaselor partide ale burgheziei împotriva partidelor de stînga. Un alt procedeu de îngrădire a posibilităților de pătrundere a reprezentanților muncitorilor și țăranilor în organele puterii de stat îl constituie modul subiectiv, arbitrar de delimitare a circumscripțiilor electorale în ansamblul teritoriului național și de desfășurare a alegerilor propriu-zise, a campaniei electorale *).

Bunăoară, cu legitim temei își pun întrebarea forțele progresiste din țările occidentale, dacă interceptarea convorbirilor telefonice de către Partidul Republican aflat la conducerea statului, în timpul campaniei electorale, din S.U.A., sub administrația Nixon, este o practică singulară sau repetată și repetabilă, precum și în ce proporții se aplică în confruntarea cu partidele comuniste, muncitorești, revoluționare din diverse state ale lumii contemporane? Cu alte cuvinte, cît de democratic este pînă la urmă actualul sistem electoral, modalitatea în sine de desemnare a reprezentanților națiunii în organele de decizie?

Aspecte pregnante ale caracterului de clasă al democrației burgheze se manifestă în procesul funcționalității regimurilor politice, indiferent de forma, de tipologia acestora, mai ales după constituirea organelor centrale și locale ale puterii de stat. Una din cele mai frapante, mai paradoxale situații ne oferă viața politică italiană, unde de mai mulți ani Partidul Democrat Creștin a adoptat o atitudine obstrucționistă, împotrivindu-se prin diverse mijloace participării P.C. Italian la guvern [14]), în pofida faptului că „de jure",

14) Enrico Berlinguer, *Pentru salvgardarea și reînoirea democrației*, „Era socialistă", nr. 9, 1979, p. 42—44.

acesta este al doilea partid politic al țării, care deține cca. 30—31% din totalul voturilor exprimate de către națiune. Deși guvernele constituite în exclusivitate de democrat-creștini sînt extrem de fragile (nu dispun de o poziție confortabilă în parlament), ceea ce provoacă punerea lor în minoritate, precum și frecvente crize guvernamentale, instabilitate politică de durată etc., se refuză sistematic acceptarea intrării reprezentanților Partidului Comunist Italian în aceste guverne, ceea ce ar fi în interesul națiunii, ar consolida platforma acestora asanînd, astfel, întreaga viață politică a țării.

Succesul electoral al comuniștilor italieni este considerat ca fiind de o gravitate deosebită, cu consecințe imprevizibile pentru regimurile politice occidentale, ceea ce a determinat reacții în lanț, precum și intervenții, ingerințe flagrante în viața politică italiană, din partea unor cercuri politice și militare din S.U.A. Astfel, Henry Kissinger, fostul secretar de stat la Externe al S.U.A., cu cîtva timp înainte de a-și încheia mandatul a ținut să amenințe pe unii lideri ai Partidului Democrat Creștin Italian că în eventualitatea intrării comuniștilor în guvern vor fi retrase creditele americane și alte facilități pentru Italia. El își încheia dialogul cu interlocutorii săi printr-un avertisment ferm: „Domnilor, revitalizați-vă", referindu-se la confruntarea democrației creștine cu stînga italiană. Avertismentul generalului Al. Haig, fostul comandant al Pactului Nord Atlantic și actualul secretar de stat al S.U.A. a fost însă și mai categoric, o mostră și mai evidentă de imixtiune în treburile interne ale unui stat suveran, de încălcare a unor principii elementare ale democrației naționale.

Una dintre problemele disputate ale democrației burgheze, în cadrul confruntărilor ideologice contemporane, o constituie relația stat-democrație pe marginea căreia s-a publicat o literatură extrem de amplă, mai ales în perioada postbelică.

Ideologia burgheză încearcă să demonstreze pretinsa democratizare a statului ca instituție fundamentală a regimului politic și dimensiune a democrației, invocînd o așa zisă „mozaicare", „eterogenizare" a puterii, o penetrațiune a factorului popular, a forțelor „marginale" în sistemul de manevrare a pîrghiilor politice, a mecanismului statal de decizie politică etc.

Principala preocupare a autorilor burghezi este de a eluda prin diverse mecanisme și procedee tocmai conținutul social, de clasă al puterii de stat, al democrației în genere, esența și finalitatea de clasă a instituțiilor și mecanismelor acesteia. Astfel, americanii A. Ranney, W. Kendall susțin că democratismul unei hotărîri de stat în orice domeniu al vieții sociale «depinde nu de conținutul ei, ci de modul în care a fost luată» [15].

O vastă gamă de teorii au fost avansate pentru a disimula natura statului capitalist monopolist contemporan, precum și relația sa cu membrii societății, în care un loc aparte, este rezervat teoriei separațiunii puterilor în stat, teoriei „pancapitalismului" (ca variantă mai nouă a teoriei „statului bunăstării generale"), teoriei statului funcțional, gestionar, teoriei statului tehnocratic etc.

Deși este cunoscută ca una din teoriile clasice ale politologiei burgheze, teoria separațiunii puterilor în stat a fost relansată în ultimul timp, cu deosebită pertinență, de către autorii burghezi, în intenția de a escamota realitățile și de a demonstra pretinsele metamorfoze ale democrației occidentale. Se încearcă a se demonstra faptul că cele trei puteri : parlamentară, executivă (guvernamentală) și judecătorească ar fi în mod tradițional separate, independente, nesubordonate una față de alta (sau unele față de alta) ceea ce ar

15) C. Vlad, Ovidiu Trăsnea, Victor Duculescu (coordonatori), *Democrația și autoconducerea*, în vol. *Orînduirea social-politică a României, în opera președintelui Nicolae Ceaușescu*, Ed. pol., București, 1979, p. 208.

constitui factorul determinant, esențial al manifestării plenare și autentice a democrației burgheze. Acest principiu al separațiunii puterilor apare înscris în aproape toate constituțiile statelor burgheze avînd regimuri politice pluraliste.

În cursul său de Drept Constituțional, profesorul Pierre Pactet ține să precizeze că: „Toate principiile și experiențele cer ca puterile statului: legislativă, executivă și judecătorească să fie net separate și puternic echilibrate" [16]). În viziunea autorilor burghezi aceasta ar exclude arbitrariul, abuzul și ar oferi posibilitatea unui individ lezat în drepturile sale de către un organ al unei puteri să dobîndească satisfacție printr-o hotărîre de casare, de anulare adoptată de către un alt organ de putere, de pildă printr-o hotărîre judecătorească.

O analiză chiar mai puțin scrupuloasă infirmă din multe puncte de vedere pretinsa separațiune și independență a puterilor statale.

În practică, separațiunea puterilor este o relație înăuntrul clasei dominante, o diviziune tactică a muncii în domeniul manevrării aparatului de stat. Deși unii filosofi privesc separațiunea puterilor „cu cea mai profundă evlavie, ca pe un principiu sfînt și inviolabil" [17]), în fond aceasta nu este altceva decît „prozaica diviziune a muncii din industrie aplicată la mecanismul statului pentru considerente de simplificare și control. Ca și toate celelalte principii veșnice, sfinte și inviolabile, acest principiu este aplicat numai în măsura în care corespunde relațiilor existente" [18]).

Caracteristic în relația dintre cele trei puteri : 1) legislativă ; 2) juridică ; 3) executivă, este faptul că

16) Pierre Pactet, *Institutions politique, Droit Constitutionnel*, Ediția a II-a, Paris, 1971, p. 157, cf. Gh. Moca, *Separația puterilor în stat. Teorie și realitate*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 184.
17) K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 5, Ed. politică, București, 1959, p. 216.
18) *Ibidem.*

asistăm la o subordonare tot mai accentuată, de către guvern, de către puterea executivă, nu numai a puterii judecătorești, care se practică curent și de multă vreme în sistemul democrației burgheze, dar în ultimii ani chiar și a puterii supreme, legislative, a parlamentului, prin estomparea sau preluarea unor prerogative, atribute ale acestuia.

Practica curentă prin care puterea executivă își asumă o parte din atributele legislative ale Parlamentului o constituie guvernarea prin decrete-legi și ordonanțe *). Astfel, în lungul răstimp dintre sesiunile parlamentelor, guvernele adoptă decrete-legi sau ordonanțe, care reglementează, asigură cadrul juridic, normativ în numeroase domenii ale vieții social-economice, în conformitate cu interesele clasei dominante, ale diverselor grupuri monopoliste ale acesteia.

Această practică dobîndește o largă extensiune în condițiile capitalismului monopolist de stat urmărind operativitatea rezolvării unor probleme stringente în care sînt direct interesate atît monopolurile cît și guvernanții. Decretele-legi (ordonanțele) intră în vigoare chiar de la publicarea lor urmînd să fie supuse, condiționat, ratificării de către Parlament. Cu toată opoziția deputaților aparținînd forțelor de stînga, partidelor democratice, aceste acte legislative guvernamentale, expresie a voinței și intereselor unor cercuri restrînse ale bur-

*) Tendința de predominare a organului executiv statal asupra parlamentului o întîlnim atît în formele de stat republicane și monarhice cît și în cadrul republicilor prezidențiale sau parlamentare și mai ales în acele țări în care forțele progresiste au reușit să dobîndească poziții avansate, competitive în Parlament ca organ suprem al puterii de stat. Aceasta este o reacție a forțelor de dreapta pentru a contracara măsurile democratice preconizate de grupurile de deputați de stînga, îndeosebi comuniști și socialiști, vizînd democratizarea largă a vieții publice, introducerea unor reforme adînci în structurile economice și politice ale societății capitaliste.

gheziei monopoliste, sînt de regulă, ratificate de organul suprem al puterii de stat, în sesiunile sale ordinare.

Pe bună dreptate apreciază juristul francez Jean Marie Cotteret, că, acordînd asemenea competenţe guvernului, puterea legislativă nu mai este deţinută decît parţial de către Parlament. „Votînd o delegare generală de materii, Parlamentul — scrie acesta — putea să intre în vacanţă" [19]). Acelaşi autor adaugă că : „Nu este vorba de delegare, ci de substituire" [20]). „Evoluţia societăţilor contemporane (occidentale, n.a.) — recunosc politologii francezi F. Bon şi Michel Antonie Burnier — tinde să reducă activitatea organului politic principal al societăţii liberale, acest Parlament, care pretinde că exprimă voinţa naţională prin dezbaterea ideilor şi votul majoritar al deputaţilor egali. În cea mai mare parte a ţărilor occidentale, Parlamentul înregistrează, dacă poate corectează ; el nu mai are deloc iniţiative, chiar în domeniul legislativ" [21]).

În politologia burgheză, îndeosebi în stasiologie (studiul partidelor politice, n.a.) se recunoaşte uneori faptul că, în etapa actuală, centrul de greutate în fundamentarea politicii de stat, unele prerogative, au trecut de la organele legale, constituite pe cale electorală, constituţională, cum sînt parlamentul şi chiar guvernul, la partidele politice [22]) cele mai influente ale clasei dominante. Asistăm astfel la tendinţa de înlocuire a dictaturii de clasă printr-o dictatură de partid.

În unele state capitaliste acţionează şi alţi factori exteriori organismelor constituţionale, care, dau conţinut autorităţii publice, orientîndu-le sau influenţînd direct sau indirect activitatea, deciziile. Între aceştia se numără aşa numitele grupuri de presiune *).

Una din problemele care relevă în practica politică tendinţa de eclipsare a rolului parlamentului, este şi aceea a competenţelor extrem de largi, a puterii discreţionare care se atribuie preşedintelui Republicii în regimurile politice prezidenţiale ca cel din Franţa, S.U.A. etc.

Astfel, în Constituţia franceză din anul 1964 în articolul 5 se precizează că: „Preşedintele este organul care veghează la respectarea Constituţiei. El asigură, prin arbitrajul său funcţionarea regulată a puterilor publice, precum şi continuitatea statului. Preşedintele este garantul independenţei naţionale, al integrităţii teritoriului, al respectării acordurilor Comunităţii şi al tratatelor" [23]. Această definire a competenţelor preşedintelui s-a elaborat în strictă concordanţă cu viziunile proprii ale generalului Ch. de Gaulle, care, într-o Conferinţă publică din ianuarie 1964 ţinea să-şi precizeze intenţia : „Trebuie să fie bineînţeles că autoritatea indivizibilă a statului este încredinţată în întregime Preşedintelui de către poporul care l-a ales, că nu există autoritate ministerială, civilă, militară şi judiciară, care să nu-i fie conferite şi exercitate de către el" [24]).

Deşi generalul Charles de Gaulle a avut merite excepţionale, incontestabile, în numeroase domenii ale

19) Jean-Marie Cotteret, *Le Pouvoir législatif en France*, Paris, 1972, p. 147 ; cf. Gh. Moca, *op. cit.*, p. 196—197.
20) *Ibidem.*
21) Frédéric Bon, Michel-Antonie Burnier, *Les nouveaux intellectuels, Paris*, Edition du Seuil, 1971, p. 95—96.
22) Ovidiu Trăsnea, *op. cit.*, p. 234.

*) Un rol important îl are gruparea lobyştilor alcătuită din persoane care influenţează deciziile deputaţilor exercitîndu şi influirea asupra conştiinţei lor pe culoarele Parlamentului, în pauzele dintre dezbateri, înaintea adoptării prin vot a unor hotărîri de însemnătate cardinală pentru viaţa politică a statului respectiv. Acţionînd din umbră, lobyştii sînt în slujba intereselor marilor monopoluri, ale societăţilor transnaţionale, ale forţelor conservatoare şi de extremă dreapta, care, se opun prin cele mai variate mijloace unei evoluţii democratice a vieţii publice, susţinută de măsuri juridice, legislative adecvate

23) Pierre Pactet, *Institutions politique, Droit Constitutionnel*, Ediţia a II-a, Paris, 1974, p. 149.
24) *Ibidem*, p. 157.

vieții politice franceze, un rol proeminent revenindu-i în restabilirea demnității Franței, a independenței și suveranității naționale pe plan european și mondial, trebuie să subliniem că învestirea sa cu asemenea prerogative, competențe aproape nelimitate, au dus la apariția unor semne ale manifestării unui regim al puterii personale. De altfel, generalul nu-și ascundea intențiile atunci cînd referindu-se la rolul asumat în conducerea Franței, îl numea „ecuația sa personală" [25].

Electoratul francez, conștient de implicațiile accentuării tendințelor regimului puterii personale, avea să nu-și dea acordul prin referendumul în problema reformei administrativ-teritoriale, preconizată de șeful statului, ceea ce a determinat demisia acestuia și venirea la președinția Republicii a lui G. Pompidou, colaboratorul său apropiat, fost prim-ministru.

Introducînd unele corective neesențiale, acesta va continua de fapt concepția generalului în ceea ce privește atributele puterii prezidențiale proclamînd primatul șefului de stat, dar recunoscînd, totodată, „drepturile Parlamentului" și „rolul extrem de important al primului ministru" [26]). Această mențiune nu a avut o valoare practică deosebită, deoarece, atît în timpul președinției lui G. Pompidou cît și a actualului președinte Valery Giscard D'Estaing, în conformitate cu articolul 8 al Constituției, Președintele Republicii Franceze numește pe primul ministru și îi retrage mandatul, acceptă demisia, numește și înlocuiește pe membrii guvernului (la propunerea primului ministru) fără a se consulta sau a obține aprobarea Parlamentului [27]). Toate acestea demonstrează puterile discreționare ale președintelui în raport cu Parlamentul, organ considerat a deține puterea supremă în stat, a reprezenta suveranitatea poporului. O dovadă suplimentară a ideii mai înainte subliniate este și faptul că în Constituția franceză este înserată precizarea că președintele nu poate fi tras la răspundere pentru acțiunile sale în fața nici unui organ, implicit a Parlamentului.

25) Gh. Moca, *op. cit.*, p. 184.
26) *Idem*, p. 185.
27) *Ibidem*, p. 186.

În ceea ce privește separațiunea și independența puterii juridice (judecătorești), argumentele apar și mai fragile, fiind infirmate de practica subordonării acesteia sub diverse forme de către puterea executivă, ca urmare a inițiativei legislative largi acordate guvernului cît și a dependenței administrative a judecătorilor față de Ministerul Justiției ca organ al puterii executive *), respectiv al guvernului.

Ideologia burgheză pretinde că judecătorii sînt independenți, că nu se subordonează nici unui organ de putere, că nu se supun decît legii și propriei lor conștiințe. Dar, se face abstracție de faptul că legea aplicată de judecători reprezintă în esență voința clasei dominante, chiar dacă ea este edictată de Parlament. Acesta, deși are o structură eterogenă, cuprinzînd și deputați ai forțelor democratice, de stînga, în marea sa majoritate este alcătuit din deputați aparținînd clasei și partidelor burgheze. Influența intereselor de clasă asupra magistraturii apare și mai evidentă în cazul aplicării unor prevederi cuprinse în acte legislative emise din inițiativa guvernului, ca cea mai evidentă expresie a dominației de clasă a burgheziei sau a unei grupări a acesteia.

Ilustrativ pentru natura de clasă a măsurilor legislative inițiate de parlament și guvern și pe care le aplică în spiritul lor puterea judecătorească, este faptul că în Anglia, de exemplu, sub guvernările laburiste se adoptă legi de naționalizare a unor mari întreprinderi sau ramuri industriale, care, sînt total sau parțial anulate sub administrația conservatorilor, tot prin acte legislative votate de Camera Comunelor. De asemenea, în Portugalia, în timp ce Adunarea Națională a votat sub guvernarea socialiștilor (președinte Mario Suarez)

*) Judecătorii sînt numiți, transferați, avansați de către puterea executivă, respectiv de către Ministerul Justiției.

legea pentru reforma agrară prin care s-au expropiat pămînturile latifundiarilor şi împroprietărit mii de ţărani, fostul guvern de centru-dreapta condus de premierul Francesco Sa Carneiro şi-a anunţat intenţia fermă de a anula această măsură revoluţionară, supunînd în acest sens spre aprobare un proiect de lege Parlamentului, în care, partidele de centru-dreapta deţin majoritatea mandatelor.

Aceste practici confirmă pe deplin ceea ce Marx observa încă din veacul trecut, că dreptul reprezintă voinţa clasei dominante ridicată la rangul de lege, voinţă care se manifestă prin intermediul grupurilor sale parlamentare şi mai ales a guvernului. În această situaţie, obiectivitatea, independenţa puterii judecătoreşti în împărţirea justiţiei este cel puţin relativă fiind influenţate de conţinutul de clasă al legislaţiei în probleme cardinale ale vieţii economico-sociale.

Multiple alte aspecte de parţialitate în distribuirea justiţiei, dacă nu sînt determinate de conţinutul legislaţiei, izvorăsc din inegalitatea economică a oamenilor, ceea ce îi plasează într-o situaţie de inegalitate juridică. Concludentă în acest sens este instituţia cauţiunii, pe baza căreia, persoanele împotriva cărora s-a pronunţat o sentinţă pot fi eliberate în urma depunerii unei substanţiale sume de bani prevăzute de lege. Evident, că, de drept, beneficiază de o asemenea prevedere toţi cei condamnaţi, judecătorii acordînd-o la cerere, fără discriminare de clasă, dar, în realitate la ea nu pot apela decît persoanele cu stare materială *).

Aspectele prezentate privind pretinsul democratism al statului, pe baza separaţiunii puterilor, probează inconsistenţa acestei teorii în jurul căreia s-a făcut şi se face atîta caz în literatura social-politică burgheză.

*) Pe această bază, fiica domnului Hearst, regele neîncoronat al presei din S.U.A., beneficiind de acordarea cauţiunii a fost exonerată de obligaţia ispăşirii unei condamnări penale pentru un cumul de infracţiuni grave, şi pusă în libertate.

Încercarea de a escamota caracterul de clasă al statului şi de a-l prezenta ca expresie a intereselor generale ale societăţii, apare pregnant şi în cadrul unei teorii lansate în condiţiile extinderii capitalismului monopolist de stat, cum este „teoria statului gestionar", a „statului funcţional". Astfel, George Burdeau, politolog francez de formaţie juridică, socoteşte că societatea de consum şi larga răspîndire a mass-media, „par să conducă la o lume în care problema politică esenţială nu va mai fi de unde vine puterea, nici cine o susţine, ci de a judeca asupra realizărilor ei" [28]). Politica, înţeleasă ca luptă de clasă, ca expresie a intereselor diametral opuse dintre burghezie şi proletariat, în concepţia autorului, „dispare în faţa ideii unei politici gestionare" [29]). „Apare — după opinia sa — un tip de stat nou, statul funcţional" [30]) (statul gestionar, n.a.). G. Burdeau susţine, de asemenea, că în condiţiile accentuării tendinţelor de „omogenizare socială" din societatea capitalistă contemporană, numai proletariatul ar mai constitui o clasă în adevăratul înţeles al cuvîntului, reprezentînd, din această cauză, un obstacol principal, major, în calea „consensului" şi al „echilibrului social". În continuare, el subliniază că statul capitalist ar exercita un rol de arbitru imparţial, „de instrument al raţionalităţii tehnico-ştiinţifice" [31]). Singura forţă care ar împiedica însă, în concepţia sa, realizarea integrală a acestui rol ar fi proletariatul [32]).

G. Burdeau recunoaşte, indirect, caracterul limitat al democraţiei occidentale, atunci cînd afirmă că adevărata democraţie nu poate fi instituită decît în societatea în care se înfăptuieşte egalitatea deplină, reală între membrii societăţii.

28) L. G. Burdeau, *L'Etat*, Edition du Seuil, Paris, 1970.
29) *Ibidem.*
30) *Ibidem.*
31) *Ibidem.*
32) *Ibidem.*

Politologul francez Maurice Duverger, deşi se vrea obiectiv şi adoptă o poziţie critică în ceea ce priveşte relaţia stat-democraţie, în ultimă instanţă el ajunge la concluzii ambigui, nu reuşeşte să evite adeziunea la orientarea sa ideologică. „Puterea — scrie el — se exercită întotdeauna în favoarea unui grup, a unui clan, a unei clase ; lupta împotriva ei este dusă de alte grupuri, clanuri, clase, care vor să ia locul celor precedente. În acelaşi timp, în cadrul aceleiaşi clase dominante, aparatul de stat rămîne în mîinile unei minorităţi şi se nasc conflicte între ea şi majoritate, distincte de cele care opun clasele dominante şi clasele dominate“ [33]. Aceste consideraţiuni reuşesc să surprindă veridic realităţile privind natura puterii de stat în capitalism. Dar, M. Duverger, în continuare, subliniază în mod *dualist* că statul este un mijloc de a asigura o anumită ordine socială, o anumită integrare a tuturor în colectiv, pentru „binele comun“ [34]). Pentru el, statul este instrument al dominaţiei dar şi instrument de asigurare a ordinii sociale, a integrării tuturor indivizilor în „colectivitate“ pentru „binele comun“. În legătură cu această afirmaţie, trebuie obiectat faptul că Duverger nu recunoaşte deschis, nu precizează că ordinea pe care o instituie statul este cea convenabilă clasei burgheze, monopolurilor.

M. Duverger prezintă statul capitalist contemporan ca o entitate ambivalentă, căreia, aidoma lui Janus, i-ar fi proprii două feţe : una „bună“ — constînd în asigurarea dominaţiei „dreptului“ şi „justiţiei“ şi alta „rea“ constînd în aceea că ar alimenta pasiunile politice, lupta pentru putere [35]).

Unii reprezentanţi ai extremei drepte din ţările occidentale şi îndeosebi din S.U.A., nu se sfiesc să se

33) M. Duverger, *Introduction à la politique, Gallimard,* Paris, 1964.
34) *Ibidem.*
35) M. Duverger, *Janus, Les deux faces de l'Occident,* Paris, Editions Fayard, 1972.

pronunţe pentru limitarea democraţiei, pentru trunchierea, ajustarea cadrului democratic a sistemului pluripartidist, de confruntare electorală, sub pretextul pericolului comunismului, a extinderii, influenţei partidelor de stînga în viaţa politică, pe terenul democraţiei.

Aceste aspecte precum şi alte disfuncţionalităţi ale capitalismului monopolist de stat sînt încriminate virulent de către sociologul francez Claude Julien. Intitulîndu-şi exagerat lucrarea sa „Sinuciderea democraţiilor“, el semnalează caracterul fictiv al democraţiei burgheze în componentele sale esenţiale, ceea ce generează fenomenul alienării politice la unele categorii sociale [36]).

În consens cu Claude Julien, un alt sociolog, Robert W. Cox, avertizează împotriva efectului dramatic al ingerinţelor societăţilor transnaţionale, a marilor corporaţii asupra vieţii politice, asupra destinelor democraţiei [37]).

Împotriva democraţiei se îndreaptă un atac concentric nu numai din partea unor forţe obscure, de extremă dreaptă, ultrareacţionare, neofasciste, teroriste din interiorul statelor occidentale, ci şi din partea unor forţe din afară, reprezentînd interesele monopolurilor internaţionale, al societăţilor transnaţionale etc. care văd în democraţie un obstacol în calea proiectelor lor integraţioniste.

Nu puţini sînt autorii burghezi care în lucrările lor ajung la concluzii negativiste şi chiar nihiliste privind valenţele şi perspectivele democraţiei. O asemenea poziţie întîlnim bunăoară în cadrul teoriilor tehnocratice [38]), în doctrina „depolitizării societăţii“ contemporane, în concepţiile elitiste etc. În mod necesar şi semnificativ, unul din capitolele valoroasei lucrări a lui Liviu Zăpîrţan, „Contribuţii la critica teoriilor

36) Claude Julien, *Le suicide des démocratics,* Paris, Bernard Grasset, 1972.
37) R. W. Cox, *Forţa de muncă şi corporaţiile internaţionale,* în : "Foreign Affairs", Iannuary, 1976.
38) Ovidiu Trăsnea, *op. cit.,* p. 243.

elitare", este intitulat: „Privire critică asupra elitismului. Opoziția lui față de democrație" [39]).

Teoriile elitare postulează distincția dintre elite și masa de membri ai societății, susținînd, în marea lor majoritate, că „elitele" au un rol decisiv în societate, constituie un factor hotărîtor al făuririi istoriei, al organizării și conducerii vieții politice.

În viziunea acestor teorii, elitele apar ca grupuri de indivizi cu trăsături deosebite, determinate de starea materială, calități, aptitudini personale sau menire istorică. Pentru R. Aron, în orice societate, apariția și rolul „elitelor" ar fi o manifestare necesară și indispensabilă în procesul conducerii politice a societății, autorul urmărind prin aceasta să estompeze practic orice deosebire dintre capitalism și socialism.

G. Mosca și V. Pareto, reprezentanți tipici ai teoriei elitiste neagă valabilitatea tezei marxiste a claselor sociale, a rolului maselor în istorie, susținînd că structurile societății au la bază perechea categorială „elite-non elite" [40]).

După cum arăta și politologul polonez H. Katz, autorii elitiști folosesc în lucrările lor categoria de mase numai în scopul de a sublinia valoarea și rolul „elitelor", în raport cu restul membrilor societății. Din aceeași sursă, a teoriilor elitiste, opiniile critice la adresa democrației occidentale vizează restrîngarea rolului parlamentului, a prerogativelor sale în favoarea guvernului, în genere a organelor executive, care, prin structura lor, poartă amprenta nemijlocită a partidelor burgheze legate de interesele monopolurilor și societăților transnaționale.

Teoriile tehnocratice — varietate a concepției elitiste — negînd în general valoarea, rolul politicului în condițiile revoluției tehnico-științifice, a capitalismului monopolist de stat, contestă în același timp și rolul

39) Liviu Zapîrțan, *Contribuții la critica teoriilor elitare*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 228.
40) *Ibidem*, p. 235.

partidelor politice, a instituțiilor democrației burgheze în genere. Faptul că în zilele noastre organele chemate să adopte decizii politice consultă un număr tot mai mare de tehnicieni și de experți este considerat de ideologii burghezi adepți ai teoriei tehnocrației ca o „dovadă" că Parlamentul, partidele politice, în asemenea condiții își pierd orice valoare, și că în ansamblu sfera politicului se restrînge.

R. Aron propune chiar transferul integral al atribuțiilor, a rolului organelor politice ale statului și a partidelor politice în mîinile tehnocraților, care s-ar afla, chipurile, în afara confruntărilor partizane (ale partidelor politice, n.a.); „Interesul colectivității întregi — scrie R. Aron — riscă de a dispare în tumultul propagandei partizane; de aici necesitatea de a crea instanțe sustrase rivalităților partidelor sau grupelor...; trebuie multiplicate comisiile formate din oameni despre care se presupune a fi deasupra pasiunilor, avînd grija de a studia obiectiv și științific o problemă de gestiune" [41]). În concluzie, R. Aron pledează pentru restrîngerea prerogativelor organelor politice statale, constituite pe baza unor norme democratice electorale și cedarea, transferarea lor către tehnocrați și experți ceea ce echivalează cu un act de amputare a democrației reprezentative [42]), ținînd seama de faptul că aceștia sînt reprezentanți ai monopolurilor.

La rîndul său, Jacque Ellul, unul din cei mai fervenți susținători ai teoriei tehnocratice, afirmă că omul politic ar fi extrem de dezarmat atunci cînd nu poate să se sprijine sau să se adăpostească în spatele unei expertize tehnice, în aparență sigură. Jacque Ellul pleacă de la principiul eficacității, analizat sub influență weberiană. În viziunea sa libertatea de acțiune politică devine un simulacru în epoca revoluției tehnico-științifice și de aici „subțierea funcției politice" pe care o

41) Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Editions Gallimard, 1965, p. 158.
42) *Ibidem*.

invocă. El contestă posibilitatea omului politic de a lua o decizie fără consultarea prealabilă a tehnocraților, a experților. Pentru a demonstra rolul determinant al acestora, politologul francez afirmă că atunci „cînd judecățile tehnicienilor dau greș, asistăm la o stranie neputință a politicului în luarea deciziei“ [43]). În acest context se subliniază că „sectorul în care în mod sigur politologul poate decide, devine nu numai un sector redus, dar și un sector considerat secundar“ [44]). În genere, adepții teoriei tehnocrate elogiază clarviziunea, competența, curajul și îndeosebi eficacitatea expertului, tehnocratului, intervenția sa în viața politică, în elaborarea deciziilor, în calitate de „chirurg“ politico-social“ [45]). Un alt politolog, Alfred Frisch, în consens cu ceilalți partizani ai teoriei tehnocrației consideră că „sînt dificile progresul și stabilitatea societății fără o organizare solidă, degajată, în esența funcției sale, de toată ipoteca politică“ [46]).

În opoziție cu această orientare, în politologia burgheză numeroși autori consideră libertatea de acțiune, de mișcare politică, politicul ca atare, activitatea parlamentului, a partidelor politice și altor instituții din structura democrației burgheze, a omului politic de vocație, ca o necesitate a existenței umane, ca o condiție indispensabilă, sine qua non a progresului. În timp ce unii autori nemarxiști își exprimă îngrijorarea și dezacordul în fața pericolului tehnocrației, alții adoptă o poziție critică vehementă de combatere argumentată a ideologiei și practicii tehnocrate.

Tot mai mulți adversari ai teoriei tehnocrate subliniază faptul că omul politic în viziunea acesteia ar

43) Jaque Ellul, *L'illusion politique*, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 47.
44) *Ibidem*, p. 46—47.
45) Th. Marinescu, *Dinamica politicului și a democrației în optica ideologiei tehnocrate*, în: S.D. (Caiet documentar) — *Tehnocrația. Considerații critice*, Academia „Ștefan Gheorghiu“, București, 1977, p. 44.
46) Alfred Frisch, *L'avenir des tehnocrates*, Res Publica, nr. 4/1971, p. 650.

servi drept paravan pentru tehnocrat, precum și tendința de a dezbate în secret problemele de importanță cardinală, practic orice problemă statală cu caracter economic sau politic. Metoda tehnocratică înlocuiește dezbaterile publice, în forum, în organismele politice consacrate (partide, parlamente etc.) cu analizele închise, ermetice, într-un cerc restrîns, tehnicist, care estompează confruntările democratice largi de opinii. Cu drept cuvînt se apreciază că asemenea metode fac ca democrația să devină o democrație fără popor, ceea ce reprezintă tocmai contrariul ei, după cum se exprimă politologul George Burdeau.

În lucrarea „La tehnocratie. Mythe ou réalité“, Jean Meynaud, unul din cei mai virulenți adversari ai concepției tehnocrate relevă numeroase alte pericole pe care le generează expansiunea tehnocraților pentru viitorul activității politice, pentru funcționalitatea democratică a societății occidentale, a organismelor constituite pe baza sufragiului universal, precum și pentru partidele politice ca instrumente principale ale vieții politice, ale oricărui tip democratic de regim politic [47]).

Deși recunoaște meritele, competența tehnocraților, Jean Meynaud arată că efectul exacerbării rolului acestora îl constituie compromiterea politicii clasice, democratice, printr-o politică »secretă“, ocultă, subterană. După opinia sa singura alternativă la extinderea excesivă a rolului tehnocraților ar fi „stabilirea unei democrații active, care, să suscite inițiativa politică a cetățenilor, și să determine un control vigilent asupra acestora“ [48]). Soluția propusă de autor și anume, controlul civic asupra tehnocraților, asupra centrilor de putere și decizie are în ultimă instanță o valoare relativă, formală. Practic, controlul devine inoperant în contextul general al democrației burgheze, al hiatusului dintre cetățean și

47) Jean Meynaud, *La tehnocratie. Mythe ou réalité?*, Paris, 1964, p. 54.
48) *Ibidem*, p. 133.

puterea capitalismului monopolist de stat, a oligarhiei monopolist-statale.

Un număr important de autori burghezi, între care menționăm pe politologul Gaston Bouthoul, criticînd doctrina tehnocratică, arată că politica nu poate fi redusă la tehnică, la ordinatoare și alte aparate de calcul electronic. Autorul manifestă un optimism tonifiant, exprimînd convingerea că politica își va păstra independența și autoritatea sa devenind o politică tot mai rațională, mai științifică, îndepărtîndu-se de practicile empirice și ale bunului simț [49]).

Reprezentanții teoriei tehnocrate acreditează și ideea că prin accentuarea rolului tehnocraților : directorilor, organizatorilor, managerilor, înalților funcționari, experților, planificatorilor, consilierilor etc., s-ar fi creat o nouă putere opusă sau deosebită de cea a clasei dominante. Prin aceasta se urmărește a se demonstra că statul și celelalte organe ale regimului politic capitalist nu mai sînt conduse de către burghezia imperialistă, nu mai au o natură exploatatoare și dominatoare. Susținînd faptul că managerii conduc viața politică și economică după rațiuni științifice *), în interesul claselor și categoriilor sociale, ideologia tehnocrată consideră iluzorie lupta politică a forțelor progresiste, pentru extinderea și adîncirea democrației, pentru promovarea unei noi orînduiri.

Incontestabil că toți tehnocrații îndeplinesc nemijlocit o funcție practic-politică și organizatorică de acțiune efectivă în sensul întăririi puterii politice și economice a burgheziei monopoliste. Dar, tehnocrația, ca și birocrația, nu constituie și nu poate constitui o clasă, nici o pătură sau fracțiune autonomă a clasei, nu deține o putere de sine stătătoare, proprie, pentru a deveni o

49) Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, 1967, p. 188 ; 210 passim.

*) Astfel, A. Frisch, apărător fervent al concepției tehnocratice susține teza independenței sociale a tehnocratului care s-ar comporta exclusiv după convingerile și opiniile sale.

„clasă dominantă" [50]), cum crede de pildă un politolog ca Allain Tourain. Tehnocrația funcționează pe principiul „delegării" puterii", al „delegării autorității" [51]). Este o simplă iluzie a ideologiei tehnocrate pretinsul transfer integral și defintiv al puterii politice și economice din mîinile burgheziei monopoliste în acelea ale managerilor și altor categorii de experți, consilieri etc. În statele occidentale dezvoltate tehnocrații în ansamblul lor (evident nu orice inginer sau intelectual cu alt profil, ci numai specialiști validați care îndeplinesc o funcție curentă de responsabilitate deosebită în conducerea și organizarea politică și economică) au o dependență totală de clasa dominantă, în particular de oligarhia monopolist-statală, sînt interpușii acesteia în gestionarea afacerilor economice și politice, iau parte efectiv la împărțirea profitului monopolist. Aceste teze ale gîndirii marxiste sînt confirmate și de opiniile unor autori ca Maurice Duverger, Michel de Vraey și alții. Acesta din urmă scrie că instituția managerismului nu contrazice analiza marxistă a capitalismului, a structurii sale sociale și de clasă.

„Clasa capitalistă — scrie Michel de Vraey — nu a dispărut nici pe departe prin adaptarea formelor tehnocratice și manageriale de conducere în stat și economie" [52]).

În același timp se impune sublinierea că elita tehnocrată nu are o poziție neutrală, indiferentă, față de stimulentele pe care i le oferă puterea politică. Mai mult decît atît, cercetările cu caracter sociologic demonstrează că gruparea tehnocraților se selecționează în primul rînd din rîndurile clasei dominante, îndeosebi a marii burghezii, precum și de la nivelul superior al

50) I. Florea, *Tehnocrația — Mit sau realitate*, în vol. *Tehnocrația, considerații critice*, Academia „Ștefan Gheorghiu", București, 1977, p. 54.

51) *Ibidem*, p. 55.

52) Michel de Vraey, *Le pouvoir dans le grande entreprise. Une confrontation des conceptions managerialist et marxiste*, „Economie et société", nr. 1—2/1974, p. 173—175.

burgheziei de mijloc [53]). Această legătură a „elitei" tehnocratice cu grupările cele mai reprezentative ale clasei dominante îi determină obiectivele fundamentale de organizare a vieții sociale [54]).

Ideologia tehnocrată urmărește, în ultimă analiză, accentuarea tendințelor de limitare și estompare a democrației burgheze. Aceasta susține în consens cu interesele unor cercuri monopoliste, adversare democrației, că, statul, devine, fortuit, un mecanism dirijat pe bază de programare cibernetică, computerială și nu pe bază de consens democratic, popular. Autorii tezelor tehnocratice nu se sfiesc să pretindă că masele populare nu trebuie să acționeze pentru un rol hotărîtor în conducerea societății, ci să-l cedeze cercurilor tehnocratice, cu alte cuvinte democrația ar trebui să cedeze în fața tehnocrației.

După opinia acestora, capitalismul tradițional s-ar transforma, pe cale pașnică, într-un tip nou de societate umană, în care conducerea politică n-ar mai avea caracter de clasă, devenind, chipurile, un instrument al echilibrului și armoniei sociale manipulat după criterii și norme științifice, obiectiv determinate de către tehnocrați.

După cum se poate observa, teoriile tehnocrate indiferent de profilul lor vizează escamotarea realităților social-economice și politice prin construirea unor metode aberante de organizare socială, în scopul abaterii forțelor progresiste de la atitudinea participativă politică, militantă, de la lupta pentru reprezentarea lor democratică în organele de putere, de la preocuparea pentru promovarea unei politici echitabile, a unei democrații participative, avansate, populare, autentice.

Cu toate mutațiile, introduse de clasa dominantă în sistemul metodelor și formelor de guvernare, sub presiunea forțelor progresiste, statul burghez contemporan rămîne în esență un stat capitalist monopolist, pîrghiile principale de decizie aflîndu-se în mîna reprezentanților burgheziei monopolist-statale, a cercurilor de afaceri care nu sînt sensibile la aspirația legitimă a maselor de dezvoltare și adîncire a democrației. Cunoscutul sociolog și politolog francez R. Aron este nevoit să recunoască, referindu-se la caracterul puterii politice din statele capitaliste, că : „Deținătorii mijloacelor de producție, bancherii, cei avuți, exercită direct sau indirect o influență asupra celor ce conduc afacerile publice" [55]).

Sociologii V. Pareto, G. Mosca, J. Burnham arată că așa-zisele regimuri democratice din occident sînt în realitate oligarhii plutocratice în care gruparea care deține puterea este dominată de cei avuți [56]). Tot pe această bază sociologul francez M. Duverger subliniază faptul că în societățile occidentale „deciziile fundamentale sînt adoptate sub influența oamenilor care dețin capitalul" [57].

La o asemenea concluzie ajunge și cunoscutul filozof american Herbert Marcuse în lucrarea „Eros și civilizație". „Se afirmă — scrie acesta — că democrația permite să se facă simțită voința poporului. A cărui popor, a cărei părți a poporului ?".

Referindu-se la pretinsa preocupare a cercurilor guvernante burgheze de a extinde și perfecționa democrația, el arată că aceasta se dezvoltă în anumite limite pînă în momentul în care nu reprezintă o amenințare pentru instituțiile sociale, economice și politice organizate, create de clasa dominantă în stat. „Unicile schimbări admise — scrie acesta — sînt cele care nu alterează actualul echilibru de forțe, cu toate nedrep-

53) Liviu Zăpîrțan, *Contribuții la critica teoriilor elitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 190.
54) *Ibidem.*

55) Raymond Aron, *Democratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, p. 136.
56) C. Gh. Marinescu, *Superioritatea democrației socialiste*, „Cronica", nr. 19. 1977.
57) Maurice Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, p. 217—219 ; 275—279 ; 559—575.

tăţile sale, cu toată lipsa de egalitate şi libertate" [58]. În ţările capitaliste există o problemă majoră, complexă a drepturilor omului, acuitatea acesteia variind în funcţie de natura regimurilor politice, de gradul de dezvoltare economico-socială, de tradiţiile, orientările democraţiei etc. Dar indiferent de aceste aspecte, capitalismul în ansamblu, inclusiv ţările dezvoltate, nu au rezolvat o gamă largă de probleme vitale, de cerinţe elementare, imperioase ale democraţiei cum sînt: oprimarea socială, discrepanţele în materie de venituri, discriminarea naţională, socială şi rasială, inegalitatea şanselor de promovare a individului în ierarhia socială etc.

Între consacrarea constituţională şi materializarea efectivă, adică împlinirea reală a drepturilor omului, există o frapantă dihotomie peste care nu pot trece şi pe care nu o pot eluda decît autori lipsiţi de elementară obiectivitate în analiza structurilor politice ale societăţii occidentale.

Dacă ne referim doar la şomajul endemic, la emigraţia de masă, precum şi la fenomenul subdezvoltării zonale, continentale şi mondiale, la ravagiile subnutriţiei şi chiar ale inaniţiei în unele zone ale sistemului capitalist etc., democraţia burgheză apare în adevărata sa lumină, iar ideologia burgheză în penibila postură de tratare apologetică a unor realităţi de o gravitate excepţională, în contradicţie cu cerinţele elementare ale drepturilor omului şi ale umanismului în genere.

Chiar în cea mai dezvoltată şi bogată ţară capitalistă, în S.U.A., în ultimul deceniu preşedinţi ca R. Nixon, G. Ford şi J. Carter, în „Rapoartele despre starea Uniunii", nu au putut eluda existenţa fenomenului sărăciei *) cu care se confruntă o bună parte a

58) Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice*, Ed. Politică, Bucureşti, 1977, p. 177; 285; cf. şi Marin Nedelea, *Dezvoltarea democraţiei socialiste*, op. cit., p. 23.

*) Desigur fenomenul sărăciei este mult mai grav în ţările slab dezvoltate. Astfel ceea ce reprezintă sărăcie în S.U.A. poate să însemne nivel de trai ridicat în Bangladesh, Mali, Volta Superioară etc.

populaţiei în unele zone ale Federaţiei. Inegalitatea drepturilor civile ale celor peste douăzeci de milioane de negri în raport cu albii, formează de mulţi ani una din cele mai nevralgice probleme ale drepturilor omului, ale vieţii politice americane, problemă care se manifestă cu o deosebită virulenţă, forţă explozivă în prezent. Pe bună dreptate, remarca un sociolog american că negrii sînt ultimii angajaţi în slujbe şi primii daţi afară, concediaţi.

Opoziţia forţelor antidemocratice, extremiste, rasiste, a fost şi este atît de înverşunată, încît ea s-a soldat cu asasinarea unor personalităţi de vază, cu vederi democratice, ca fostul preşedinte J. Kennedy, a fratelui său R. Kennedy, candidat la preşedinţie, a liderului religios de culoare M. Luther King-junior ca reacţie la încercarea acestora de a soluţiona, parţial, problema discriminării rasiale în S.U.A. Reprezentantul S.U.A. la O.N.U., diplomat de culoare, declara public în anul 1979 că şi în S.U.A. există o problemă serioasă a drepturilor omului. Atitudinea sa obiectivă, cutezătoare a stîrnit un val de puternice reacţii în cercurile politice de dreapta americane, precum şi critici virulente la adresa acestuia, fiind obligat, în cele din urmă, să-şi reconsidere afirmaţiile. Dealtfel, nu peste mult timp el a fost demis de către preşedintele S.U.A., pentru că, în spiritul vederilor sale democratice, a stabilit contacte neoficiale cu reprezentanţii Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei, acreditaţi în calitate de observatori pe lîngă O.N.U. Chiar preşedintele J. Carter, care s-a erijat în postura de campion al apărării drepturilor omului în lumea contemporană, a fost totuşi nevoit să admită în vara anului trecut că şi în S.U.A. există o problemă a drepturilor omului, atît în ceea ce priveşte relaţiile rasiale, cît şi drepturile sociale [59]).

59) Chiar în lucrarea *Organizaţia Naţiunilor Unite şi Drepturile Omului*, se menţionează: „Persistă încă numeroase practici care constituie încălcări ale drepturilor omului şi ele preocupă viu comunitatea internaţională. (Centrul de informare O.N.U., Bucureşti, 1973, p. 8—9).

Analizînd problema drepturilor omului, a şanselor de afirmare a individului în societatea capitalistă contemporană, chiar un sociolog antimarxist şi anticomunist ca R. Aron subliniază că „regimurile constituţionale pluraliste în condiţiile civilizaţiei industriale, nu oferă tuturor cetăţenilor aceleaşi şanse de a se ridica la poziţii superioare ; idealul egalizării şanselor nu este realizat“ [60]). De asemenea, ideologul Partidului Comunist Italian, Gian Carlo Pajetta, în cadrul unui dialog cu unii reprezentanţi ai social-democraţiei europene, referindu-se la pretinsa egalizare a şanselor indivizilor în sistemul democraţiei occidentale, arăta că pentru a dimensiona aceasta, ar trebui stabilit, pe baza unor anchete sociologice, cîţi muncitori sau fii de muncitori şi ţărani sînt senatori, miniştri, generali de armată, profesori universitari, studenţi etc. Este concludent în acest sens faptul că doar 12% dintre studenţii francezi provin din familiile de muncitori. Lupta dură pentru existenţă, ca şi condiţiile de ordin material impuse mai ales pentru frecvenţa cursurilor universitare şi susţinerea examenelor, sacrifică nevoile spiritului, capacităţile şi talentele autentice.

Este paradoxal să se vorbească despre existenţa drepturilor fundamentale ale omului într-o societate în care straturi largi sociale, numeroşi oameni se confruntă cu sărăcia şi subnutriţia, cu incertitudinea existenţei şi insecuritatea persoanei, cu alte realităţi şi practici politice care împiedică clasele ce produc bunurile materiale şi spirituale să participe efectiv la conducerea societăţii.

„Concepţia noastră despre democraţie şi, în acest context, despre drepturile omului — scrie tovarăşul Nicolae Ceauşescu — porneşte de la necesitatea asigurării deplinei egalităţi între oameni, a realizării unor relaţii economice şi sociale echitabile, care să permită fiecărui cetăţean să ducă o viaţă demnă, de la accesul liber la învăţămînt, cultură, ştiinţă, de la posibilitatea

60) R. Aron, *Democratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, p. 17.

participării directe a oamenilor, fără deosebire de naţionalitate — şi în primul rînd a clasei muncitoare — la conducerea întregii societăţi“ [61]).

În opoziţie cu ideologia burgheză, gîndirea marxistă a pus în evidenţă, printr-o riguroasă demonstraţie, faptul că problematica democraţiei trebuie analizată în concordanţă cu tipul de orînduire socială, cu tipul de stat şi regimul politic, cu caracterul sistemului electoral, modul de reprezentare a poporului în organele conducătoare ale statului, precum şi cu metodele de guvernare, de exercitare a puterii. Democraţia implică între altele, un anumit statut politic şi juridic al cetăţenilor, cuprinzînd drepturile şi libertăţile fundamentale, al căror conţinut diferă de la o orînduire la alta ca şi de la o etapă istorică la alta, în funcţie de realităţile social-economice şi spirituale, de particularităţile istorice şi naţionale ale fiecărei ţări. Pentru a aprecia caracterul democratic al unui regim politic este necesar să cunoaştem clasa sau clasele sociale care deţin puterea de stat, în folosul cui este realizată, poziţia cetăţeanului în societate şi în conducerea statului etc.

În antiteză cu democraţia burgheză, democraţia socialistă a instituit un sistem amplu de drepturi şi libertăţi constituţionale, civice, creînd, totodată, condiţii materiale efective pentru fructificarea lor de către membrii societăţii în sfera vieţii economice, politice, sociale şi spirituale, ceea ce o situează într-o poziţie de incontestabilă superioritate.

În sistemul democraţiei socialiste puterea aparţine poporului suveran în stat şi se exercită pe cale directă şi indirectă de către popor, în scopul materializării intereselor şi aspiraţiilor sale fundamentale. Baza obiectivă a democraţiei socialiste o reprezintă întruchiparea în fiinţa poporului, atît a unicului proprietar şi beneficiar al mijloacelor de producţie, al întregii avuţii

61) Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Şedinţa activului central de partid şi de stat din 3 august 1978*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, p. 46.

naţionale, deţinerea de către popor atît a puterii politice cît şi a puterii economice şi folosirea acestora pentru promovarea propriilor sale interese şi aspiraţii. Socialismul situează fiecare membru al societăţii în raporturi egale faţă de stat, faţă de mijloacele de producţie şi totodată faţă de muncă, aceasta devenind sursa esenţială de asigurare a existenţei, terenul principal al afirmării personalităţii umane. Guvernarea statului de către popor şi în interesul poporului, departe de a fi o simplă figură de stil reprezintă marcarea unei mutaţii calitative în cadrul sistemului democraţiei noastre socialiste, o întruchipare a sensului ei consecvent şi autentic, profund umanist. Numai pe această cale se produce acea schimbare calitativă pe care Marx o numea „apropierea esenţei umane de către om şi pentru om" [62]).

Un aspect elocvent, relevant al autenticităţii democraţiei socialiste este concordanţa deplină dintre starea de fapt şi starea de drept, dintre prevedere şi garantare în toate sferele şi compartimentele de manifestare ale democraţiei pe plan politic, economic, social şi cultural. Democraţia socialistă nu se limitează numai la proclamarea drepturilor şi libertăţilor civice, ci, creează toate condiţiile necesare valorizării lor efective de către popor. Acest aspect al democraţiei socialiste determină participarea tuturor claselor şi păturilor sociale la conducerea responsabilă a societăţii, la promovarea progresului continuu al patriei, la făurirea civilizaţiei socialiste multilateral dezvoltate în România. Partidul comuniştilor români se numără printre acele partide de guvernămînt care consideră democraţia nu o componentă în sine a regimului nostru politic, ci un mecanism de însemnătate decisivă pentru funcţionalitatea optimă a sistemului social în integralitatea sa, o forţă motrice, dinamizatoare, care propulsează şi, în acelaşi timp, stimulează energiile creatoare ale naţiunii, ale tuturor producătorilor de bunuri materiale şi spirituale.

62) K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Ed. Politică, Bucureşti, 1968, p. 576.

Este un adevăr axiomatic, verificat şi confirmat de practica socială, faptul că socialismul este legat organic, indestructibil de democraţie şi că acesta devine viabil, reuşeşte să-şi pună în evidenţă valenţele sale în măsura în care promovează o democraţie reală, autentică, atotcuprinzătoare, cu un conţinut profund umanist. Este străină de esenţele socialismului orice manifestare declarativă, formală sau de limitare şi estompare a democraţiei, sub un pretext sau altul, precum şi încălcarea legalităţii socialiste, practici care s-au făcut resimţite în perioada cultului personalităţii şi a dogmatismului.

Meritul istoric al partidului şi statului nostru, îndeosebi după anul 1965, este acela de a fi dezavuat unele abuzuri şi ilegalităţi şi de a fi redat democraţiei dimensiunile sale actuale, de a fi promovat sistematic, în consonanţă cu dezvoltarea condiţiilor materiale şi, totodată, a nivelului de cultură, conştiinţă şi competenţă a demosului, măsuri care au dus la extinderea, adîncirea şi perfecţionarea democraţiei politice, economice, sociale şi respectiv a democraţiei reprezentative, parlamentare, precum şi directe, participative [63]).

Se cuvine subliniat rolul hotărîtor al secretarului general al P.C.R. în stimularea întregului proces de dezvoltare a democraţiei, în primul rînd în întărirea şi respectarea legalităţii socialiste, prin înlăturarea cauzelor care au dus în trecut la încălcarea acesteia, la săvîrşirea unor grave abuzuri. O semnificaţie deosebită, are, în acest sens, controlul sistematic exercitat de către organele şi organizaţiile de partid asupra tuturor organelor de stat chemate să vegheze la respectarea legalităţii (procuratura, justiţia, miliţia, securitatea), în-

63) C. Gh. Marinescu, *Dialogul permanent al P.C.R. cu masele, trăsătură fundamentală a democraţiei socialiste în România*, Analele Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi, Secţiunea a III-a, Ştiinţe sociale, p. 113—122; Idem, *Democraţie şi progres social*, „Cronica", nr. 30 (756) din 25. VII. 1980.

tărirea rolului conducător al partidului, ca exponent al naţiunii, în sfera vieţii sociale, politice, statale.

Limitele spaţiului rezervat nu permit, desigur, decît o analiză succintă a procesului de promovare la scară naţională a democraţiei în perioada ultimilor ani. Exegetului cel mai scrupulos, chiar din afara frontului ideologic românesc, îi apar evidente azi cîteva direcţii majore care confirmă larga receptivitate şi deschidere a politicii partidului faţă de fenomenul democraţiei.

Numai în sistemul democraţiei reprezentative am fost martorii şi beneficiarii unei suite de măsuri ample, care au determinat o mai largă şi echitabilă reprezentare a tuturor claselor şi categoriilor sociale ale naţiunii şi naţionalităţilor conlocuitoare, şi, totodată participarea mai activă, dinamică şi competentă a acestora la conducerea treburilor de stat, şi obşteşti, în plan central şi local [64]).

O mutaţie relevantă în acest sens este transferul democratic şi sistematic de prerogative şi atribute de la organele centrale ale puterii şi administraţiei de stat către organele locale, ceea ce determină o aplicare mai judicioasă a principiului centralismului democratic, practic, limitarea şi înlăturarea fenomenelor de centralism excesiv, care într-o anumită perioadă au constituit o frînă în calea progresului, a asigurării unei funcţionalităţi democratice a societăţii. Instituirea şi aplicarea riguroasă a principiului conducerii şi muncii colective în activitatea organelor de partid şi de stat, s-a repercutat, de asemenea, în mod favorabil asupra conţinutului şi manifestării democraţiei în toate sferele activităţii umane, consacrînd gîndirea şi decizia colectivă în soluţionarea problemelor majore ale dezvoltării societăţii româneşti şi dezaprobînd practica conducerii unipersonale bazată pe subiectivism şi voluntarism, în totală contradicţie cu esenţele democraţiei [65]).

Pe planul democraţiei reprezentative, ultimul deceniu, mai ales, se caracterizează prin creşterea preocupării partidului pentru asigurarea unei activităţi tot mai democratice, în primul rînd a organelor supreme ale puterii de stat, respectiv, a Marii Adunări Naţionale şi a Consiliului de stat. Pe această coordonată se înscriu măsuri de perfecţionare cum sînt: democratizarea adîncă a sistemului electoral prin introducerea dublei şi triplei candidaturi; organizarea sesiunilor deschise, cu durată prelungită, ale Marii Adunări Naţionale; folosirea largă a metodei interpelării ministerelor, a guvernului de către deputaţi; revocarea unor activişti de stat care încalcă legalitatea socialistă sau a deputaţilor care nu-şi îndeplinesc cu responsabilitate mandatul încredinţat de alegători; crearea unor noi comisii permanente ale Marii Adunări Naţionale, cum este de pildă Comisia constituţională, care, veghează la respectarea prevederilor Cartei fundamentale de către toţi cetăţenii şi toate organele de stat; instituirea Consiliului legislativ ca şi a altor organe centrale care exprimă suveranitatea poporului în elaborarea legislaţiei şi controlul aplicării acesteia [66]).

În sfera complexă a democraţiei reprezentative ni se par elocvente cîteva măsuri de o semnificaţie deosebită în ceea ce priveşte valenţele democraţiei socialiste şi anume: crearea Frontului Democraţiei şi Unităţii Socialiste, organ cu largă competenţă socială, care desemnează candidaţi proprii în alegeri; constituirea Consiliilor oamenilor muncii pentru fiecare naţionalitate conlocuitoare, ca organe deliberative şi învestirea acestora cu largi competenţe în plan politic, economic, spiritual şi naţional etc. [67]).

Se impune să subliniem, de asemenea, faptul că democratismul sistemului nostru social în plan naţional se reflectă în multitudinea drepturilor şi libertăţilor civice ale naţionalităţilor conlocuitoare, în posibilităţile oferite pentru valorificarea aptitudinilor şi capacităţilor fiecărui cetăţean, indiferent de apartenenţa

64) *Ibidem.*
65) *Ibidem.*
66) C. Gh. Marinescu, *loc. cit.*
67) *Ibidem.*

națională, în egallizarea deplină a șanselor de promovare în ierarhia de valori a societății etc.

O expresie a democrației în planul vieții spirituale este faptul că fiecare al patrulea cetățean al țării este încadrat într-o formă sau alta în sistemul învățămîntului de stat, că școlarizăm cca 200 000 de studenți anual, că am generalizat învățămîntul de zece ani și în perspectivă apropiată de doisprezece ani, ceea ce ne situează alături de state dezvoltate ale lumii contemporane ca Anglia, Canada, S.U.A. ș.a.

Aplicînd postulatul formulat de Congresul al XI-lea al P.C.R. după care democrația reprezintă o legitate a dezvoltării sociale [68]), partidul a inițiat, totodată, măsuri noi destinate să determine adîncirea și perfecționarea democrației directe, participative. Așa cum rezultă și din sensul etimologic al noțiunii, democrația directă, participativă reprezintă o dominantă a democratismului orînduirii socialiste, care presupune o participare a demosului nu prin delegați, prin reprezentanți desemnați pe cale electorală la actul de conducere socială, ci o participare directă, nemijlocită, a tuturor claselor și grupurilor sociale, a fiecărui membru al națiunii la adoptarea deciziilor privind dezvoltarea curentă, cotidiană, precum și de perspectivă a societății în general și a fiecărui compartiment de activitate în particular.

Una din componentele importante, esențiale, dintre formele eleocvente de manifestare ale democrației participative, directe o constituie autoconducerea muncitorească, ca expresie a conștiinței misiunii istorice a clasei muncitoare, a responsabilității sale față de destinele națiunii, de modul cum este administrată avuția națională și a promovării progresului tehnico-științific în plan micro- și macro-social.

Autoconducerea muncitorească presupune o participare continuă, permanentă, efectivă, a oamenilor muncii în cadrul unităților economice în plan central și local, atît la elaborarea proiectelor devenirii noastre istorice pe coordonatele civilizației socialiste, cît și la materializarea acestora, la aplicarea lor concretă, în spirit de responsabilitate civică, și cu maximă competență, pentru a determina saltul calitativ, multidimensional spre care aspiră națiunea noastră în actuala etapă pe care o parcurgem.

Promovarea democrației socialiste nu constituie un atribut conjunctural al politicii partidului, ci o coordonată fundamentală, un obiectiv strategic esențial, o condiție indispensabilă a înfăptuirii Programului edificării civilizației socialiste [69]), o forță motrice, dinamizatoare și creatoare, destinată să propulseze continuu ascensiunea națiunii noastre. În mod necesar, aceasta, va trebui perfecționată, în continuare, pentru a-i pune în valoare, plenar, caracterul său autentic și dinamizator.

Prin preocuparea pentru extinderea și adîncirea, pentru perfecționarea continuă a democrației socialiste sub toate formele sale de manifestare, îndeosebi a democrației directe, participative, a autoconducerii muncitorești, partidul și statul nostru vor demonstra pe baza unor noi criterii valorice faptul că socialismul este legat organic, indisolubil de democrație, că aceste fenomene se află permanent într-o relație dialectecă, formează o unitate indestructibilă. Prestigiul, influența și valențele socialismului sporesc în plan național și internațional în măsura în care acesta asigură promovarea continuă a unei democrații reale, autentice, a drepturilor și libertăților civice în toate compartimentele sistemului social global.

68) *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Ed. Politică, București, 1975, p. 130—131.

69) *Programul P.C.R.*, Ed. Politică, București, 1975, p. 132.

GRUPUL ŞI FENOMENUL DE ASUMARE ÎN CERCETAREA ŞI CREAŢIA ŞTIINŢIFICO-TEHNICĂ

„Fericirea reprezintă afirmarea individului în grup" — SPINOZA —

Unul dintre cele mai spectaculoase fenomene din civilizaţia contemporană — care pretutindeni în lume este supus unor controversate, contradictorii judecăţi de valoare — îl constituie creşterea fără precedent a gîndirii şi creaţiei ştiinţifice. Mai mult decît atît : ştiinţa a devenit, în lumea de azi, un adevărat *centru axiologic* al tuturor activităţilor umane, un factor esenţial al progresului societăţii şi culturii. Valoarea şi efectele ştiinţei sînt apreciate în chip diferit în diferite curente de gîndire filosofică şi sociologică. Pe noi ne interesează însă aici unele probleme etice ale organizării şi desfăşurării activităţii ştiinţifice.

După cum se ştie, forţa transformatoare a ştiinţei şi tehnicii este azi atît de mare şi poate avea consecinţe atît de importante (benefice sau malefice) în viaţa societăţii şi a omului, încît la *semnificaţia epistemologică* a adevărului ştiinţific se adaugă o alta — *etică*, vizînd implicaţiile sociale şi umane ale activităţii ştiinţifice şi tehnologice, responsabilitatea socială şi politică a omului de ştiinţă. Dar semnificaţie etică au nu numai rezultatele cercetărilor ştiinţifice şi modul de folosire, aplicarea acestora ci însăşi munca de cercetare, raporturile interumane ale celor ce participă la acest hotărîtor sector de activitate. Arătînd că dezvoltarea ştiinţei la nivelul cerinţelor contemporane „presupune manifestarea

liberă a individualităţii creatorilor în sfera cercetării, îndrăzneală şi spirit inovator, înlăturarea oricărei rigidităţi, îngustimi de vederi şi lipsă de obiectivitate ştiinţifică...", tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia totodată *spiritul de echipă* şi *dimensiunea colectivă* a cercetării, răspunderea organizaţiilor de partid care trebuie să combată cu hotărîre „manifestările de individualism, tendinţele de monopolizare a unor domenii de cercetare, «spiritul de feudă» care se mai menţine în unele domenii, părerea că un domeniu de cercetare e un fel de proprietate personală în care nu pot pătrunde alţii...". Sau în care, cum se mai întîmplă pe alocuri, alţii îşi pot asuma, parţial sau total, rezultatele unei munci de cercetare la care nu au contribuit.

Ceea ce este esenţial în judecata sociologică şi etică a cercetării decurge credem tocmai din caracterul prin excelenţă colectiv al cercetării ştiinţifice, din organizarea social-grupală a muncii în sfera creaţiei ştiinţifico-tehnologice.

Din anul 1974 încoace examinez, sub aspect socio-economic, diverse probleme ale cercetării şi creaţiei în ştiinţă şi tehnică.

Ceea ce s-a impus în mod deosebit atenţiei mele în acest travaliu a fost evoluţia creaţiei colective.

Dacă analizăm fenomenul prin invocarea invenţiei — dimensiune cuantificabilă şi reprezentativă a creaţiei ştiinţifico-tehnice — observăm că pentru intervalul 1972—1977, inclusiv, recolta naţională de brevete a fost de 7.262, iar din aceasta, 64,0/0 a revenit elaborărilor colective.

Pentru aceeaşi perioadă, zona Iaşi se înscrie în patrimoniul de soluţii originale al ţării cu 492 brevete, din rîndul cărora 396, adică 80,5%, au mai mulţi autori.

Eşantionul propriu de cercetare furnizează o producţie de 471 brevete, 80,4% înfăţişîndu-ni-se ca rod al unor demersuri comune.

Prospectarea acestui fenomen nou din toate direcţiile posibile, este chemată să ofere răspunsuri convin-

Anii perioadei	Brevete acordate	din care colective	%
1972	774	504	65,1
1973	857	549	64
1974	1 256	839	66,8
1975	1 606	949	59,1
1976	1 252	797	63,7
1977	1 517	1 062	70
1972—1977	7 262	4 700	64,7
Județul Iași	492	396	80,5

gătoare asupra perspectivelor creației colective, a împrejurărilor în care grupul creativ poate ajunge la fecunditate maximă, la rezultate care să egaleze și să lase în urmă cele mai înalte producții ale creației individuale.

Un interes aparte pentru cercetare îl reprezintă studierea comparată a procesului creativ, individual și în echipă, determinarea foloaselor pe care această analiză le poate aduce în proliferarea grupurilor creatoare. De asemenea, oricărei cercetări sociale nu trebuie să-i lipsească voința și putința de a determina ori sintetiza cauzele care impun, în epoca contemporană, spiritul de echipă în creația științifico-tehnică, factorii care favorizează sau împiedică extinderea acestui spirit, condițiile care fac legitimă apartenența indivizilor la formațiunile creative.

Grupul de cercetare-creație este un produs al dezvoltării contemporane. El s-a impus mult mai tîrziu decît grupurile tradiționale, pe baza altor legi de constituire și funcționare. Apariția grupului creativ, formarea și diseminarea spiritului de echipă la cercetători constituie unul din principalele procese revoluționare care se desfășoară în sfera creației tehnico-științifice, de aproximativ un sfert de secol, multe din obiectivele sale — departe de a fi devenit realitate amplă — își

croiesc cu necesitate calea în conștiința publică și nu cu puține obstacole.

Credem că nu greșim cu nimic afirmînd că gradul de civilizație al unui popor se măsoară acum și după capacitatea sa de a înțelege necesitatea colaborării în procesele de creație-decizie și în sens mai larg în toate acțiunile care duc, pe cel mai scurt drum, la progres economic, tehnico-științific și social.

Munca împreună, în sfera cercetării și a creației științifico-tehnice, se afirmă ca fenomen general, manifestîndu-se cu vigoare și în societățile în care oamenii sînt complementari în activitățile pe care le desfășoară și antagonici prin interesele opuse pe care le generează raporturile sociale, în primul rînd, cele de proprietate.

Pe acest temei abordarea științifică repudiază orice tentativă de a considera grupul creativ drept accesoriu afectiv, expresie a solidarității emoționale a oamenilor sau pur și simplu rezultatul firesc al unor opțiuni de ordin moral. Totodată, apariția și extinderea spiritului de echipă în cercetare și creație se impune a fi mai puțin legată de încrederea absolută în atotputernicia grupului și într-o măsură mai mare de îndoiala asupra omnipotenței individului izolat, luat așa cum civilizația actuală îl formează.

Cauză generală și în același timp determinantă a fenomenului nu poate fi decît creșterea interdependenței entităților creatoare independente.

Se știe că dezvoltarea forțelor de producție, extinderea și triumful mecanizării au avut ca urmare adîncirea diviziunii profesionale a muncii, diversificarea fără precedent a genurilor ocupaționale, determinînd specializarea la detaliu a forței de muncă, inclusiv a celei de nivel superior.

Pe de altă parte, creșterea exponențială a volumului de informații și complicarea procesului de cunoaștere, sub acțiunea revoluției științifico-tehnice, reduce posibilitatea individului de a-și forma de unul singur sinteza cunoștințelor dintr-un domeniu sau altul și de

cele mai multe ori face irealizabilă dorința sa de a ajunge la imaginea întregului.

Acționează pe aceste temeiuri tendința fermă de scientizare a fiecărei profesiuni ori specialități, conduita prospectării în adîncuri a problematicii disciplinare și a stăpînirii cu autoritate a tot ce este semnificativ la nivelul ariei sale.

În împrejurările date omul epocii moderne a fost obligat să adopte creația în grup, ca singura posibilitate de a progresa, de a depăși caracterul monodisciplinar al gîndirii, de a ajunge la integralitate, la viziunea de sistem, cerințe ale oricărui demers creator serios. Numai prin intermediul cooperării în echipă omul scapă de condamnarea aproape naturală, fără speranță, a compartimentării și poate dobîndi acces la creație, ca domeniu universal, nelimitat.

Disociindu-se de personalitatea totală care se poate contura în grupul de creație, refuzînd contribuția vie, și experiențele multiforme ale altor individualități, omul nu-și poate împlini nici aptitudinile și nici trebuințele sale cele mai înalte.

Pe bună dreptate sublinia Mircea Malița că în acțiunile care presupun „... decizie și creație, echipa este un apel la diversitate ; oamenii se unesc ca să se completeze. Slăbiciunea lor nu este de natură musculară ci intelectuală".

Generată de astfel de cauze, interdependența nu poate fi considerată primejdie, constrîngere sau amenințare pentru personalitatea umană, ci pur și simplu un fapt care ne spune că pe măsură ce înaintăm va fi tot mai greu și adesea imposibil să se descopere ceva serios de unul singur, oricît de valoroasă ar fi o personalitate.

Cu toate că nu este și nu poate să fie cauza primordială a formării grupurilor de cercetare-creație, colectivismul nutrește în anumite circumstanțe spiritul de echipă și la rîndu-i se alimentează din el, acționînd ca un factor fecund, stimulativ ce înlesnește comunicarea, prietenia și întrajutorarea, ca cele mai autentice valori ale societății noastre, precum și emulația.

Alături de considerațiile generale subliniate anterior, se impune să formulăm în continuare cîteva enunțuri pe temeiul unor investigații proprii care să pună în lumină frecvența și unele regularități ale fenomenului, așa cum acestea se degajă din materialul statistic obținut.

1. *Grupul este mai răspîndit în sfera creației de tip propulsor*, la nivelul căreia elaborările sînt deosebit de complexe și au ca finalitate soluții cu valoare de noutate absolută, fapt care presupune de cele mai multe ori participare pluridisciplinară și abordări interdisciplinare. Așa cum s-a remarcat anterior, 80,4% din totalul invențiilor realizate de subiecții eșantionului investigat, constituie fructul cooperării între creatori, în timp ce la scara creației ameliorative ponderea elaborărilor colective coboară la 30%.

2. *Munca în comun se extinde și are tendința de a se generaliza în creația tehnologică*, iar probabilitatea de a se ajunge solitar la contribuții originale de nivel superior are o bună reprezentare în creația tehnică. Siguranța acestei concluzii își are sălaș în elementele de specificitate ale zonei observate, în cadrul căreia chimia și industria ușoară — ramuri ce se sprijină pe tehnologii complicate, au o cotă ridicată de participare.

3. *Echipa de creație are o frecvență mai ridicată la unitățile de producție, învățămînt și cercetare, unde căutarea noului dobîndește caracter organizat și perspectivă rezonabilă*, iar creatorii virtuali sînt cultivați în floră dirijată. Ea se înfiripă mai greu și doar ocazional acolo unde apariția noutății rămîne supusă reacțiilor spontane.

4. *Cercetarea instrumentală proliferează mai bine grupul decît cercetarea teoretică*, în interiorul căreia drumul către soluțiile sigure este parcurs cu mijloace predominant mentale.

5. *Amploarea pe care o ia grupul creativ se află într-o relație inversă cu calitatea cercetărilor.*

Este îndeobște cunoscut că nașterea ideilor noi și semnificative trece printr-un proces cu mai multe faze. Indivizii care pot parcurge singuri toate treptele procesului creativ sînt relativ puțini. Majoritatea cercetătorilor este capabilă să stăpînească anumite aspecte mult mai bine și de aceea grupul poate găsi soluția creativă la o problemă dată mai repede decît componenții săi, lucrînd separat. În schimb, cercetătorii de primă mărime au mai mari șanse să reușească în tentativele lor individuale decît cei la care ne-am referit mai înainte.

6. Dar chiar și cercetătorii de mîna întîia nu pot ajunge la performanțe notabile, *atunci cînd le lipsesc mijloacele cu ajutorul cărora să poată pătrunde în tainele* problemelor investigate. Pentru a depăși acest handicap, ei caută să intre în relație cu parteneri care au sau pot apropia mai lesne aceste mijloace. De altfel, *lipsa instrumentelor și a altor facilități necesare cercetării acționează ca un factor de diseminare a grupului la toate palierele de competență*, fapt care arareori este însoțit și de o productivitate corespunzătoare a activității grupului.

Se suprapune oare aria statistică a creației științifico-tehnice colective, ariei de răspîndire a grupurilor veritabile de creație ?

Este întrebarea sub incidența căreia s-a desfășurat un segment al investigației noastre.

Dincolo de informațiile pe care ni le oferă materialul statistic analizat, cercetarea probează că grupul neveritabil în creație se manifestă ca un fenomen testabil și prin urmare incontestabil, care forțează dimensiunile creației științifico-tehnice colective, punînd sub semnul întrebării valoarea concluziilor care se impun prin expresii numerice globale, nivelatoare.

Din punctul nostru de vedere, grupul neveritabil (ca noțiune socio-morală) *este formațiunea în interiorul căreia se stabilesc — prin acceptare condiționată sau*

necondiționată, raporturi în virtutea cărora elaborări științifice individuale, semnificative devin coproprietate intelectuală pentru una sau mai multe persoane care nu au luat parte efectiv și continuu la consumarea procesului creativ, la obținerea produsului său final.

Datorită limitelor lăuntrice genurilor de cercetare la care se apelează, unor imperfecțiuni de ordin metodologic, dar mai cu seamă faptului că o parte a subiecților chestionați trec sub tăcere bazele reale pe care iau ființă grupurile lor, stabilirea cu rigurozitate a amploarei și implicațiilor fenomenului pare puțin probabilă acum și într-o perspectivă apropiată. Se dovedește însă, că, uneori, idei, soluții, lucrări, etc. sînt înregistrate, certificate sau publicate ca rod al efortului creator colectiv, prin asocierea în calitate de coautori — și nu de puține ori de prin autori — a unor persoane care dobîndesc acest «drept» fără să fiparticipat efectiv la cristalizarea, demonstrarea veracității sau aplicarea, în maniere originale a ideilor și soluțiilor care probează noutate.

Aria de răspîndire a grupului neveritabil, densitatea sa, formele sub care se manifestă și cauzele care îl generează, diferă de la o unitate la alta. El apare sporadic în unele institute de cercetare și la compartimentele acestora care funcționează în întreprinderi. Frecvența sa nu este de loc neglijabilă nici în creația tehnică din unitățile productive și pe fluxul de relații pe care acestea îl au cu centralele industriale și instituțiile departamentale.

Relații neveritabile au fost puse în evidență și în grupurile reale, veritabile, prin încorporarea — post factum — a unor oameni, în echipe de cercetare-creație după ce acestea au obținut rezultate promițătoare. Legături cu aceeași natură generează și menținerea în componența grupurilor reale, după ce acestea au ajuns la soluții originale, a unor coechipieri care pe traseul cercetării, al cosumării procesului creativ, nu au înscris contribuții evidente la obținerea produsului final, pre-

zența lor în toate fazele de elaborare aducînd doar modificări de ordin cantitativ.

Este evident că relațiile neveritabile, viciate din cadrul grupurilor reale nu sporesc creația științifico-tehnică colectivă. Ele modifică doar mărimea sau structura fiecărui grup în parte.

În aceste grupuri de cercetare există, așadar, persoane efectuare (care efectuează realmente cercetări științifice) și altele neefectuare, care nu participă efectiv la cercetare dar își *asumă* unele rezultate ale muncii altora. *Urmarea acestui fapt este fenomenul însușirii de către indivizi neefectuari a unor contribuții a persoanelor efectuare.*

O anumită manifestare a grupului neveritabil și a fenomenului de asumare generat de el, o întîlnim uneori și în institutele de învățămînt superior. Cauza esențială a acestui fapt (care apare ca o excepție în climatul pozitiv al cercetării științifice naționale) rezidă în alterarea substanței etice specifice care guvernează raporturile interumane în unele compartimente investigate de noi.

Aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd unii dascăli din sfera cercetării științifice trăiesc un moment critic, plasat ceva mai încolo de vîrsta mijlocie, cînd se profilează pericolul închistării intelectuale, cînd acestora începe să le scape ritmul progresului în știință și în tehnică. Gaston Berger surprinde sugestiv faptul că acest risc acționează atunci cînd flacăra carierei se stinge, treptat, cînd omul încetează să mai creeze. „Acesta este momentul cînd ne-am instalat comod în situație, cînd vocația s-a confirmat. Atunci apare ispita de a atipi".

Într-o lume în care știința face progrese rapide, datoria oricărui dascăl este de a se smulge de sub efectele onorurilor dobîndite în baza unei munci anterioare rodnice, de a se bucura de descoperirile cu care discipolii rectifică vechile idei, de a învăța de la elevii lor, în timp ce-i învață pe aceștia. În cercetare și creație, mai mult ca în oricare alt domeniu, bucuriile sînt doar popasuri ale vieții, în timp ce datoria de a creea este continuă.

În locul unei reacții atît de firești, unii dascăli folosesc poziția științifică pe care o au, își atribuie calitatea de părtași de primă mărime, la performanțele științifice, tehnice sau tehnologice ale discipolilor, considerînd că este un drept al lor să culeagă laurii pentru ceea ce urmașii realizează mai semnificativ. Edificatoare în sensul amintit pare a fi relatarea unei reputate cercetătoare: „În momentul cînd am început să am rezultate, în momentul în care teoriile începuseră să mi se confirme, au apărut amatori pentru poziția de coautori la lucrările mele științifice. De altfel, în 25 de ani de cercetare, numai la două din cele 127 de lucrări științifice pe care le-am elaborat și publicat am fost prim autor ; pe un număr de 125, cea dintîi semnătură aparține dascălilor mei".

Desigur, aceasta nu caracterizează ansamblul domeniilor cercetării științifice investigate. Dimpotrivă, aici predomină relații principiale și echitabile între participanți, ca expresie a probității științifice.

Pe plan mondial se constată că unii pedagogi, fără a fi realizat în viața lor altceva decît misiunea de transfer a valorilor sedimentate, încearcă — în raport cu discipolii ajunși la performanțe de înalt nivel — sentimente contradictorii. Pe de o parte, ei trăiesc satisfacția supremă pe care le-o oferă opera de modelare a unor astfel de personalități, iar pe de altă parte sînt cuprinși de tristețe și amărăciune deoarece discipolii la a căror împlinire au concurat, au trecut înaintea lor, devenind inventatori, descoperitori de legi sau principii, creatori de puncte de vedere noi sau autori de cărți remarcabile și tratate științifice. În mod normal, ar fi de așteptat ca ei să-și cantoneze preocupările pentru a se menține, în cea dintîi poziție sufletească. În ciuda faptului că nu sînt posesorii unor performanțe științifice comparabile cu ale unora dintre discipolii lor, ei au calitatea de creatori incontestabili, deoarece

misiunea didactică de formare a spiritului altuia echivalează cu descoperirea unui secret al naturii. Eludînd o astfel de conduită, morală prin esența ei, anumite cadre universitare cedează la presiunea celei din urmă stări, scăpînd-o de sub controlul lor rațional, și folosind poziția pe care o au își asumă uneori creația discipolilor, încorporată în contribuții științifice originale. Ei speră că prin fenomenul de asumare, balanța cu discipolii se echilibrează, amenințarea este evitată și instinctul de securitate reinstalat.

Între elementele care dilată artificial aria creației colective, se înscrie interesul unor persoane cu funcții de conducere pe anumite trepte ale ierarhiei sociale pentru brevetele, comunicările și lucrările elaborate prin efortul altora, în care ele văd tot atîtea premise pentru a se menține sau promova în ierarhie, precum și pentru a-și înălța prestigiul.

Oferta unităților efectuare are loc în contextul unor circumstanțe diverse. Uneori, ea țintește să facă posibilă, prin presiunea oamenilor cu influență, intrarea în edituri sau în publicistica științifică a unor elaborări cu valoare îndoielnică, unele din ele constituind, parțial, plagiat.

În unele cazuri, curajul autorilor nu pare să ajungă la depășirea subiectivismului sau indiferenței care pîndesc demersurile lor majore. Nu totdeauna curajul acestor oameni este suficient de puternic pentru a putea demonstra oportunitatea și perspectivele actelor lor creatoare, în fața unităților de producție și a oamenilor din fruntea lor, care, acceptă, uneori, înaintarea invenției sau inovației numai cu condiția unor soluții ameliorative, în numele unor necesități, adesea discutabile.

Cercetarea noastră demonstrează că prevederile legale cu privire la recompensarea bănească a creatorilor frînează, pe de o parte apariția grupului real, iar pe de altă parte, favorizează multiplicarea grupului neveritabil. Potrivit alineatului al doilea din Legea nr.

62/1974, mărimea recompensei bănești anuale pentru o invenție ce se aplică în economie „... este aceeași, indiferent de numărul autorilor, neputînd să depășească de trei ori retribuția tarifară lunară a funcției de cercetător științific principal din ramura respectivă". Este de înțeles faptul că inventatorul în al cărui evantai motivațional interesul material ocupă o poziție precumpănitoare, va prefera tentativele solitare, în speranța că întregul cuantum al recompenei îi va reveni, în caz de izbîndă.

Este posibil, așa cum s-a văzut anterior, că cercetătorul redutabil sau chiar cel de nivel mediu, care dispune de mari facilități în cercetare, să ajungă — de unul singur — la rezultatele preconizate, în timp ce acei care nu-și percep cu destul realism propriile aptitudini sau nu au asigurate condiții optime pentru munca științifică, vor plăti scump lipsa de flexibilitate care i-a determinat să refuze concursul grupului. Pierde individul, dar nici societatea nu se află în cîștig.

Instructivă în acest sens este reacția subiectivă a unuia dintre componenții eșantionului care pare să fi uitat că susținerea, prin calcule matematice, a anumitor idei, face parte integrantă din procesul creativ. „Am trimis spre avizare — declară acesta — dosarul pentru o invenție de mare utilitate, prin efectele economice pe care le promite. Organele științifice mi l-au respins în două rînduri, pe motiv că folosesc o demonstrație teoretică rudimentară. Invenția mea este discutată, astfel, nu prin prisma noului și a utilului, ci a gradului de elevație a aparatului matematic utilizat. Or, eu nu am avut niciodată vreo slăbiciune pentru matematica modernă. Consultarea unui matematician s-ar solda cu încă un nume pe brevet și cedarea a cel puțin un sfert din recompensa ce mi se cuvine, ceea ce nu pot să accept. Nu pricep în ce constă misiunea institutelor științifice; să accepte și să respingă, sau să lucreze la finalizarea propunerilor de inovații?".

Pentru inovație, același act normativ prevede că în situația în care soluția a fost elaborată de mai mulți

autori, recompensa nu poate să depășească de trei ori retribuția tarifară lunară a coautorului cu cea mai mare retribuție, rezolvare care îi trimite direct pe creatori cu retribuții mici în căutarea unor coechipieri, al căror singur aport în grupul neveritabil, astfel întemeiat, este acela că au o retribuție mai mare decît creatorul însuși. În primii ani după declanșarea cercetării noastre, un subiect al lotului investigat, (retribuit la acea dată, stagiar fiind, cu 1.800 lei lunar), inventează o mașină de cartare automată a corespondenței și înainte de a supune soluția brevetării se asociază cu un profesor și prorector de la un institut de învățămînt superior ieșean, deoarece, așa cum afirmă acesta, „9.000 oricum sînt mai mulți bani decît 5.400, cît mi s-ar fi cuvenit dacă aș fi brevetat proiectul pe un singur nume și în condițiile în care mi s-ar fi achitat recompensa, la nivelul maxim prevăzut în lege".

În plan științific și etic, acordarea calității de coautor al produsului creativ, se poate considera întemeiată numai dacă o persoană ia parte efectiv la parcurgerea și soluționarea aspectelor de fond pe care le pune cel puțin una dintre etapele care alcătuiesc procesul creator. Legiuitorul a ținut seama de aspectele științifice și etice pe care se întemeiază dreptul de apartenență a indivizilor la grup. În Legea nr. 62 din 30 octombrie 1974, se precizează că: „este autor al invenției persoana care a realizat invenția. Dacă invenția este rezultatul activității comune, toate persoanele care au avut o activitate creatoare sînt considerate coautori". În articolul 73 din actul normativ citat, se spune că: „însușirea fără drept, în orice mod a calității de autor al unei invenții sau inovații constituie infracțiune și se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 2 ani sau cu amendă".

Precum se vede, fenomenul de asumare se produce într-un mediu social în interiorul căruia este dezavuat în plan moral și incriminat pe tărîm juridic, dar care nu dispune încă de toate mecanismele pentru a-l depista și suprima, pentru a corela dreptul cu faptul în sine.

De altfel, cea mai mare parte a subiecților din eșantion nu pare să fie convinsă că terapia juridică poate singură să stîrpească fenomenul de asumare. Procedurile juridice sînt considerate prea reci și formale pentru a curma acest fenomen, pentru a însănătoși climatul afectat de el, pentru a înrîuri pozitiv, în toate privințele, relațiile interumane în cadrul unor colective de cercetători.

Se acordă, în schimb, mai mari șanse de succes profilaxiilor social-educaționale în combaterea mediocrității morale și a conduitelor tolerante care favorizează prezența formelor subtile și rafinate ale acestui nou tip de inechitate socială, intelectuală. Neîndoielnic, reușita acestor șanse va avea loc dacă instituțiile care promovează profilaxii educaționale vor cunoaște și recunoaște fenomenul, dacă ele vor manifesta dorința de a-l înlătura cu pricepere, fermitate și probitate.

În actuala etapă istorică pe care o străbatem, știința dobîndește un rol tot mai important în rezolvarea măreților obiective ale devenirii noastre pe coordonatele civilizației socialiste.

Amplul program de măsuri adoptat de Congresul al XII-lea privind intensificarea cercetării științifice fundamentale și aplicative, folosirea rezultatelor acesteia în tehnică și economie, în cultură etc., au în vedere angajarea tot mai puternică a științei, a tuturor cercetătorilor la promovarea progresului continuu al vieții materiale și spirituale a națiunii noastre.

FREUDO-MARXISMUL ȘI PROBLEMELE „NATURII UMANE"

Umanismul se află din nou în centrul unor semnificative discuții ideologice, discuții care după opinia noastră nu prezintă o simplă preocupare conjuncturală. Situația nu ne surprinde gîndindu-ne la faptul că întotdeauna omul a fost în centrul unor contradictorii pasiuni filozofice, pasiuni explicabile ținînd seama de perena tendință a omului de a se întoarce spre sine însuși și spre semenii săi, căutînd perpetuu răspuns la întrebările privind prezentul și viitorul său. Reflexiile actuale asupra viitorului omului sînt marcate de contradicții interioare radicale. Pe de o pare sînt îndreptățiți cei care manifestă un optimism fondat pe realități incontestabile: adeziunea unor popoare la socialism, prăbușirea colonialismului, făcîndu-se apel și la alte numeroase elemente certe în conturarea unei lumi în care omul va fi propriul său scop. Există în acest sens conștiința unui umanism progresiv realizabil. Pe de altă parte optimismul se confruntă cu obstacole mereu noi. Nu puține sînt opiniile care vorbesc chiar despre o situație istorică disperată: „Întunecarea lumii, neputința spiritului, devastarea pămîntului" [1]). Se pune întrebarea dacă este vorba de un eșec ineluctabil legat de condiția umană sau este vorba doar de eșecul unui *anumit* umanism. Împotriva unor asemenea opinii, numeroase studii marxiste și nemarxiste care iau în discuție „criza umanismului" contemporan, se transformă în adevărate pledoarii în favoarea omului și a conceptului de om.

1) Eugenio Garin, *Quel „humanisme"* (Variation historique), în „Revue internationale de philosophie", 85—86/1968, p. 371.

Disputele provin și din faptul că omul contemporan *trăiește cu intensitate* realitatea epocii sale, cu conștiința prezenței lui totale în lume. Acuitatea acestei conștiințe sporește în raport direct cu gravitatea problemelor pe care și le pune cu privire la locul și rolul său în lume, la viitor, la posibilitățile de alegere, de angajare, la tăria de a lua decizii și de a contracta — în deplină libertate — opțiuni supreme fundamentale pentru condiția sa. Putem afirma că există un umanism al epocii noastre, în care omul are un anumit statut existențial și la care se raportează numeroase ideologii în contextul a ceea ce Ricoeur numește „dialogul umanismelor".

În acest dialog, freudo-marxismul se înscrie în numeroase cazuri ca un discurs realist — este adevărat, cu numeroase limite — care provine dintr-o investigație atentă a unor aspecte contradictorii ale societății capitaliste contemporane. În contextul unor asemenea analize întîlnim în interiorul freudo-marxismului o încercare de analiză a conceptului de „natură umană", dublată de prezentarea aspectelor alienante ale capitalismului contemporan, a incidențelor acestora asupra condiției umane. Acest concept poartă pecetea tentativei freudo-marxismului de a „îmbina" gîndirea lui Marx cu psihanaliza, tentativă declanșată de Wilhelm Reich și continuată mai apoi de H. Marcuse și Erich Fromm, orientare filozofică cu un vast registru problematic, cu multe similitudini între reprezentanții ei dar și cu deosebiri radicale de opinii și chiar momente de ostilitate teoretică. Punctul de plecare al acestor demersuri este opera lui Freud, încercarea acestuia de a construi un model al „naturii umane" pe baza căruia să poată fi explicate și înțelese nu numai nevrozele, ci și toate aspectele esențiale ale condiției umane. În acest context, Freud a încercat să realizeze o psihologie a „personalității totale" în termenii dinamicii tensionale a forțelor inconștiente, a relațiilor dintre „Sine", „Eu",

„Supraeu“ [2]). Tentativa sa a fost criticată de numeroasa disidență post-freudiană care în cele mai dese cazuri i-a reproșat maestrului (uneori pe nedrept) psihologismul exclusivist în constituirea conceptului de „natură umană“, înțelegerea statică a proceselor psihice descrise, implicațiile conservatoare ale operei sale în general. Din acest punct de vedere este semnificativ apelul lui Fromm la aparatul conceptual al marxismului, la tezele fundamentale ale acestuia. Gînditorul american apreciază că „natura umană“ este condiționată de istorie, fără a uita semnificația factorilor biologici și fără să creadă că problema poate fi formulată ca o opoziție între elementele culturale și cele biologice. Totodată, apreciază ca neadecvată opinia lui Freud potrivit căreia omul este o entitate, un sistem închis, dotat de către natură cu anumite tendințe biologic condiționate, caracterul său dezvoltîndu-se ca o reacție legată de satisfacerea sau de frustrarea acestor pulsiuni. Apropiindu-se de marxism va căuta să înfățișeze personalitatea umană prin sublinierea relațiilor omului cu semenii săi. „Noi credem — spune Fromm — că omul este înainte de toate o existență socială și nu, cum presupune Freud, autosuficient si numai în secundar obligat să mențină relații cu alții pentru a satisface necesitățile sale instinctive“ [3]). Cu excepția lui Reich, pentru care esența umană este concepută doar ca ansamblu al relațiilor intersubiective, structurate de complexul Oedip, freudo-marxismul va adera în general la această idee. Astfel Marcuse precizează că „o nouă antropologie (nu o simplă teorie asupra modului de viață) trebuie să depășească biologismul... și să insiste asupra factorilor sociali care determină comportamentul uman“ [4]) și să vadă „cît de adînc a pătruns societatea în psihicul uman“ [5]). Cu toate acestea biologismul

2) S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 83.
3) Erich Fromm, *Les implications humaines du gauchisme instinctiviste*, în revista „Partisans“, X—XI, 1966, p. 32.
4) H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, p. 9.
5) H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, Ed. politică, București, p. 245.

nu este întotdeauna depășit de către ei, constatîndu-se în repetate rînduri în lucrările lor o eludare a locului socialului cu privire la natura umană.

Realitatea este că, în ansamblu, Fromm, Marcuse și Reich l-ar fi vrut pe Freud (care din multe puncte de vedere și-a depășit limitele timpului său) mai radical decît a fost. Pentru că reprosul, adeseori făcut de ei — acela de prea puțină incidență a conceptelor lui Freud cu mediul social — nu se susține. Medicul vienez s-a referit în repetate rînduri la societatea în care a trăit, dar, pe de altă parte, era adînc ancorat în prejudecățile și în filozofia epocii și a clasei sale. Inconștientul freudian era, mai ales, sediul sexualității reprimate, „buna credință“ era raportată mai ales la vicisitudinile libidoului în timpul copilăriei, iar criticile făcute de el societății aveau ca obiectiv cu precădere reprimarea sexuală. Realitatea este că în marile sale descoperiri Freud s-a arătat nu odată un gînditor radical și curajos, dar — după cum apreciază și Fromm — în aplicarea lor el a fost împiedicat și de credința conform căreia această societate, deși deloc satisfăcută, era forma ultimă a progresului uman și căreia nu i se putea îmbunătăți nici o trăsătură esențială“ [6]).

Orientarea freudo-marxistă dorește altceva de la psihanaliză: o atentă investigare a realităților sociale precum și o modificare (Fromm) sau o transformare (Marcuse) a statutului uman alienant al societății capitaliste. Toți reprezentanții acestei orientări fac o severă critică societății capitaliste, în cadrul căreia conceptul de „natură umană“ primește un rol deosebit, aceasta fiind în accepțiunea lor (cu toate aspectele controversabile) un evantai de trăsături ale omului printre care libertatea, creativitatea, rațiunea, indivi-

6) Erich Fromm, *La crise de la psychanalyse*, Paris, Edition Anthropos, 1972, p. 27.

dualitatea sînt esențiale. În acest context Fromm consideră că societatea capitalistă a redus această natură la un comportament economic căreia îi este caracteristică doar dorința de a poseda bunuri materiale, de a le conserva și mări, ceea ce conduce în final la „existențe utilizabile" și nu la „existențe trăite". În prelungirea acestei idei el schițează diferența dintre tipul uman centrat pe „a avea" și cel centrat pe „a fi" și apreciază că orientarea „a avea" este caracteristică societății industriale occidentale unde dorința pasionantă pentru bunuri materiale a devenit tema dominantă a vieții. „În timp ce persoanele din modul *a avea* se sprijină pe ce *au*, persoanele din modul *a fi* se sprijină pe ceea ce *sînt*. Și cum societatea în care trăim — spune Fromm — este direcționată spre proprietate și profit, noi nu vom zări decît rareori indicele modului *a fi* și, cel mai mult, *„a avea"* ca singură fațetă acceptabilă a vieții [7]). Condamnînd bogăția materială ce duce la sărăcie spirituală, Fromm arată că modul „a avea" privește progresul material „în sine", înstrăinînd omul de esența sa creatoare, făcînd scop și cult din idealul material de existență. Așa cum arată și Marcuse sistemul de valori al capitalismului realizează ruptura ontologică dintre valorile ideale și cele materiale, proliferînd filtrul economic al valorilor spirituale, admițînd doar acele valori ce corespund unor cerințe consumatoriste și care aduc contravaloare în bani. Într-un context asemănător, Marcuse la rîndul său denunță „discrepanța dintre formele de existență prezente și posibilitățile accesibile libertății umane" [8]), arătînd că discrepanța este atît de mare încît pentru a evita conflicte serioase, societatea capitalistă „trebuie să opereze o coordonare mai eficientă a indivizilor... manipularea

7) Erich Fromm, *Avoir ou être*, Gallimard, Paris, 1978, p. 57.
8) H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, Ed. politică, București, 1977, p. 243.

lor sistematică [9]). În societatea capitalistă, raționalitatea tehnologică a devenit, după aprecierea lui Marcuse, o „raționalitate politică" în sensul folosirii ei ca suport al dominației și a lipsei de libertate a omului. Marcuse constată că societatea americană este o societate ce lărgește „universul exploatării", cu o înaltă concentrare a puterii economice și politice, care, de teama revoluției organizează o „contrarevoluție preventivă", intensificînd represiunea și manipularea omului acestei societăți.

Merită să fie reținută pledoaria lor pentru demnitatea și libertatea omului copleșit de legile inumane ale capitalismului, o critică pe alocuri aspră și realistă, dar cu soluții minore și utopice. Dacă Marcuse propune depășirea capitalismului (alternativă cu numeroase ambiguități), Fromm insistă în mod deosebit asupra unor elemente concrete de „revitalizare" a capitalismului, încercînd soluții doar în interiorul acestei societăți. Nu lupta de clasă va rezolva situația — spune el — ci „critica culturală", iar în măsura în care admite o anumită „revoltă", justificările acesteia sînt mai puțin sociale și mai mult antropologice. Plecînd de la om ca entitate biologică și psihologică, el face o critică ordinii stabilite, excluzînd însă socialismul ca alternativă, apreciind că societatea împărțită în „clase opuse și egoiste" este dată odată pentru totdeauna, admițînd doar „diluarea" contradicțiilor într-un fel de morală a înțelegerii dintre clase.

În prelungirea unor interesante investigații psihologice, considerăm legitimă stabilirea de către freudomarxiști a unor raporturi între evoluția capitalismului și schimbările psihice care acompaniază această evoluție la nivel individual. Mai puțin legitimă este inversarea procedeului. Fromm, de pildă, construiește o tipologie psihologică de caractere, propunînd schimbări orientate spre această tipologie. Își propune însă scopuri limitate, servindu-se de psihanaliză doar pen-

9) *Ibidem*, p. 225.

tru a distinge trăsăturile caracteriale pozitive şi negative şi pentru a sugera indivizilor să adopte atitudini productive pozitive, iar societatea să efectueze schimbări structurale pentru a face posibile aceste atitudini.

Reprezentanţii acestei orientări nu întrevăd *calea* prin care poate fi înlocuit un sistem social ostil omului, întrucît substituie revoluţiei sociale, fie o depăşire schiţată cu ajutorul unor categorii psihologice extrase din psihanaliza freudiană (Marcuse), fie printr-o iluzorie „revoluţie a speranţei", care se limitează doar la schimbări efectuate treptat. O asemenea revoluţie evită orice confruntare cu lumea capitalului propunînd într-o manieră ambiguă o „planificare" cuprinzînd „sistemul Om" (în cazul lui Fromm) şi avînd la bază „normele" scoase din examinarea funcţionării optime a fiinţei umane. Reţinem ca remarcabilă dorinţa lor de a nu rămîne la un simplu „inventar" al efectelor dezumanizante ale tehnicii şi de a merge mai departe, căutînd soluţii pentru depăşirea situaţiei alienante a omului şi de a construi un „nou umanism". Totodată, scopul lor mărturisit este de a releva noile tendinţe ale civilizaţiei „neocapitaliste", de a exprima forţele care o determină, de a da o altă înţelegere raportului dintre om şi univers, dintre om şi societate, dintre om şi contextul valoric în care trăieşte. Analizele lor critice sînt dublate de o profundă neliniştе faţă de prezent şi de căutare a unor soluţii pentru viitor, încercînd o redescoperire a surselor profunde ale transformării „naturii umane". Realitatea este că aceste critici nu depăşesc stadiul unei „critici romantice" a capitalismului. Astfel, Fromm propune o „revoluţie culturală" capabilă să elimine spiritul de alienare şi de pasivitate, o schimbare a tipului de consum precum şi căutarea unor forme noi de orientare şi dezvoltare psihospirituală care să slujească „natura activă" a omului.

Analizele lor implică şi importanta problemă a posibilităţilor psihanalizei de investigare a socialului. W. Reich a fost acela care a cerut ca psihanaliza să fie acceptată ca *ştiinţă auxiliară a marxismului*, în măsura

în care ea poate degaja în psihismul individual „consecinţele ideologiilor" şi „procesele tipice" ale unei clase. El a apreciat corect faptul că această conştiinţă de clasă nu este reductibilă la cunoaşterea determinismelor istorice şi economice ; dar îi reduce surprinzător sfera considerînd că ea constă doar în aprecierea unor „nevoi concrete", a unor „mijloace" care fac posibilă satisfacerea acestor nevoi, la simpla sesizare a obstacolelor pe care le oferă ordinea socială a capitalismului, la inhibiţii şi angoase care alternează în aprecierea necesităţilor vieţii. Anumite elemente ale conştiinţei de clasă — consideră Reich — nu pot fi înţelese decît prin psihanaliză, deoarece sursele lor sînt iraţionale. Pentru a dezvolta o psihologie ştiinţifică — după opinia sa — trebuia avute în vedere o tehnică şi o interpretare psihanalitică în domeniul sociologiei, cu scopul de a determina ce este raţional şi iraţional în conştiinţa de clasă, de a determina locul şi rolul pe care trebuie să-l acordăm fenomenelor iraţionale. Psihanaliza îşi poate propune explicarea comportamentelor iraţionale datorită faptului că este capabilă să explice reacţiile pulsionale ale inconştientului. Dar, — spune el — trebuie să ţinem seama de faptul că structurile inconştientului sînt produse de procese istorice socio-economice şi că „în nici un caz mecanismele inconştientului nu pot fi opuse mecanismelor economice, dar că mecanismele inconştiente pot să fie considerate drept forţe care acţionează ca mediatori între existenţa socială şi comportamentul individului, acesta din urmă fiind puternic socializat" [10]). În studiul amintit, spre deosebire de alte lucrări, Reich acordă psihanalizei un cîmp de aplicabilitate mai restrîns în înţelegerea fenomenelor sociale, conştient fiind de faptul că ceea ce el numeşte „aplicarea" psihanalizei la studiul vieţii sociale are limite ce ţin de specificul psihanalizei. El recunoaşte că in-

10) W. Reich, *L'application de la psychanalyse à la recherche historique*, în „L'Homme et la société", nr. 11, din 1967, p. 7.

vestigarea problemelor socialului nu poate fi epuizată cu metodele de cercetare ale psihologiei inconştientului, dar consideră că aceasta din urmă poate fi o formă eficace a cercetării în istorie şi politică. Problema care se pune este aceea de a stabili cu precizie limitele în care psihanaliza poate opera. Această recunoaştere a *caracterului limitat* a aplicării psihanalizei în cercetarea socială reprezintă o poziţie superioară celei apărate de Rohéim de alţi reprezentanţi ai unor „psihanalize aplicate". W. Reich (ca şi Marcuse dealtfel) a înţeles că nu se poate substitui teoriei sociale, că aceasta ar echivala cu o interpretare a societăţii exclusiv prin prisma inconştientului şi a libidoului. De aceea psihanaliza este văzută de el ca aplicabilă doar la nivelul individului şi incapabilă să epuizeze cauzele profunde ale fenomenelor sociale ; psihanaliza, apreciază Reich, poate deveni însă fertilă în studiul raportului dintre baza materială şi suprastructura ideologică la nivelul individului, în înţelegerea mai profundă a înrădăcinării acestui raport în afectivitatea persoanei. Aceasta deoarece, ideologia nu are doar rolul de a reflecta procesele economice, ci şi de a le înrădăcina în structurile psihice ale omului.

Din toate aceste analize nu lipseşte *coloratura politică* a numeroase concepte prin care este analizată condiţia alienantă a omului societăţii capitaliste. Momentul politic al psihanalizei este prezent odată cu analizele făcute fascismului de W. Reich şi a continuat cu investigarea teoretică a revoltelor studenţeşti ale anului 1968 iar de atunci, cu numeroase luări de poziţie asupra fenomenului social contemporan şi în special asupra societăţii tehnocratice contemporane. Putem afirma că acest fapt a condus la instalarea efectivă a psihanalizei în cultura contemporană. Afirmaţiile lui Georges Politzer potrivit cărora „psihanaliza aparţine deja trecutului", că a dispărut din mediile ştiinţifice „realmente avansate" şi că se înscrie într-o „decadenţă scolastică" nu s-au adeverit [11]). Psihanaliza nu este doar un „fapt istoric" ci o realitate ideologică la care materialismul dialectic şi istoric trebuie să se raporteze critic, sesizîndu-i virtuţile şi iluziile teoretice. Ceea ce Fromm numeşte „criza psihanalizei", a devenit din ce în ce mai mult o *teorie critică* a societăţii capitaliste cu interesante valenţe umaniste. Confruntarea cu o asemenea orientare este departe de a avea un simplu aspect teoretic : ea angajează în mod explicit un discurs asupra destinului societăţii contemporane şi a omului acestei societăţi. Psihanaliza a încetat să fie o metodă empirică avînd ca finalitate doar descoperirea aspiraţiilor inconştientului mascate de către raţionalitatea comportamentului. Ea nu rămîne o teorie *ad personam* care analizează caracterul uman şi arată diferitele motivaţii inconştiente ale actelor aparent raţionale. În intenţia gînditorilor la care ne-am referit psihanaliza trebuie să devină un discurs teoretic ce angajează marile probleme ale contemporaneităţii, formulînd opţiuni politice şi filozofice cu privire la căile de evoluţie a lumii contemporane, punînd în discuţie interese de clasă, încercînd concluzii asupra destinului uman contemporan.

Mutaţii deosebite în cîmpul psihanalizei (şi care i-au determinat ascendenţa) au avut loc în măsura în care contestarea globală a noţiunii de „autoritate" a luat o intensitate particulară în asociaţiile de psihanalişti, precum şi în literatura politică a vremii încercîndu-se pe această cale o explicaţie asupra istoriei individuale şi celei colective. Din aceleaşi motive, psihanaliştii au fost conduşi la o explicaţie a mişcărilor contestatare, relevînd o analogie schematică între conflictul oedipian individual şi conflictele politice ale anului 1968, analizele prelungindu-se oricînd era vorba de refuzul consecinţelor societăţii industriale avansate. Freudo-marxismul contemporan caută să evidenţieze profun-

11) Georges Politzer, *Filozofia şi miturile*, Ed. Univers, Bucureşti, 1975, p. 519.

zimea relațiilor dintre „expresia ideologică a societății" și „psihismul subiecților", dinamismul „pulsiunilor fundamentale" care permite subiectului să se regăsească pe el însuși în imaginile semnificative furnizate de viața culturală și politică. Așa cum precizează și P. Ansart, „ideologia politică devine treptat pentru psihaniliști locul excepțional în care conflictele individuale vor putea să-și găsească răspunsul într-o simbolică colectivă" [12]).

Plecînd de la o asemenea premisă generală, cu toții vor încerca să analizeze dimensiunile generale ale dinamismului ideologic al societății capitaliste, arătînd cu precădere cum diferite ideologii politice propun formule arhetipale, dispozitive pulsionale, angajînd indivizii în moduri diferențiate de acțiune. Principiul de la care pleacă este acela că ideologia este locul unde operează violente investiții afective și unde analiza psihanalitică este necesară, declanșînd pe această cale o veritabilă interogație asupra subiectului individual și colectiv.

Convingerea că lumea modernă este plină de posibilități tehnice rău sau puțin utilizate și că pentru a o lua în stăpînire în favoarea „fericirii de a trăi", este suficient să înlături vechile sisteme economice și ideologice nu este o idee nouă în Occident. Dar această idee a primit un *relief particular* în ultimul deceniu, dezvoltîndu-se numeroase „utopii concrete" sau critici ale societății industriale care au modificat în mod sensibil atitudinile intelectuale în Occident. Amintim în acest context contribuțiile lui H. Lefebvre, Georges Bataille, Raoul Vaneigem, care independent de psihanaliză fac o vehementă critică a vieții cotidiene în capitalism scoțînd în evidență numeroasele contradicții ale societății industriale[13]).

12) P. Ansart, *Idéologies, conflicts et pouvoir*, P.U.F., Paris, 1977, p. 87.
13) Cf. J. J. Chalumeau, *La pensée en France de Sartre à Foucault*, Editions Nathan, Paris, 1974, p. 33.

O configurație aparte primește conceptul de „natură umană" în demersurile întreprinse de Deleuze și Guattari în lucrarea lor „Anti-Oedip" — una din cele mai controversate cărți în Occident. Încercînd o investigare a fenomenelor politice și economice din capitalismul contemporan lucrarea amintită se prezintă ca un atac împotriva practicii și teoriei psihanalitice. Psihanaliza în accepțiunea freudistă este — după opinia lor — „neutralizantă", fără conținut revoluționar, nefăcînd altceva decît să procure cheia unui „imperialism normalizator" [14]). Deleuze afirmă universalitatea dorinței, susținînd — împotriva lui Marx și Freud — că întregul „cîmp" social este nemijlocit străbătut de *dorință*, este produsul ei istoric determinat, astfel încît libidoul nu are nevoie de nici o sublimare sau transformare pentru a se repercuta asupra vieții sociale, apropiindu-se în cazul societății capitaliste (considerată ca „eroare a istoriei") de „limita de schizofrenie". Universul lumii capitaliste este *„mașinic"* iar ceea ce Freud numea „pulsiuni parțiale" nu sînt altceva decît mașini care produc realul, ceea ce duce la o „schizofrenie" întotdeauna legată de producția socială. Sînt mașini de produs dorințe, mașini ce se caracterizează prin indistincția dintre obiectul produs și producție, ceea ce a dus la înscrierea „logicii dorinței" în însăși inima sistemului capitalist. „Ansamblul mașinilor de produs dorințe" formează „producția de producție" [15]). Dorința este mașină, sinteză a mașinilor, înlănțuire de mașini — mașini de produs dorințe. „Dorința este ordinea producției — spune Deleuze. Noi reproșăm psihanalizei de a fi neglijat această ordine a producției" și de a fi transformat-o în reprezentare inconștientă [16]). Această reprezentare inconștientă, departe de a fi o virtute a psihanalizei, nu marchează decît slăbiciunea ei, întrucît înafara unui „limbaj" — consi-

14) Gilles Deleuze, Félix Gauttari, *L'Anti-Oedip*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973, p. 350.
15) *Ibidem.*
16) *Ibidem*, p. 403.

deră filozoful francez — nu ne oferă nimic. Important, însă, nu este atît „limbajul" cît mai ales „modul de funcţionare a acestui limbaj", intensitatea, fluxul şi refluxul proceselor societăţii". El opune psihanalizei aşa numita „schizo-analiză", dorind prin aceasta „demitizarea" iluziilor pe care le întreţine psihanaliza cu privire la posibilităţile sale politice, aducînd cu acest prilej numeroase reformulări critice în cîmpul teoretic al psihanalizei. Funcţionarea „maşinilor de produse dorinţe" a fost rău înţeleasă de psihanaliză care în loc să participe la o *eliberare efectivă* a omului, nu face altceva decît să participe la „ordinea burgheză" [17]), refuzînd să cunoască „producerea" inconştientului însuşi. După opinia autorilor, una din marile imposturi ale psihanalizei apare în conţinutul noţiunilor de *lege* şi *transgresiune* a legilor : departe de a ne releva fundamentul dorinţelor noastre, ea contribuie, dimpotrivă, la deplasarea problemei în ordinea „strict burgheză" a represiunii instinctelor. Deleuze opune psihanalizei aşa numita „schizo-analiză", omiţînd însă că o atentă critică făcută capitalismului nu se poate face doar prin coborîre în abisurile inconştientului ci urcînd în conştient, dînd atenţie cuvenită luptei de clasă şi tuturor proceselor generatoare de „criză". Pe un alt plan însă, „*Anti-Oedip*" pune în evidenţă faptul că paralelismul Marx-Freud rămîne din multe puncte de vedere steril, punînd în scenă termeni care se proiectează unul în altul fără a înceta prin aceasta să fie străini.

În demersurile sale freudo-marxismul ajunge la un *eclectism mediocru* privînd marxismul de dialectica obiectiv-subiectiv ce-l caracterizează, omiţînd faptul că Marx n-a privilegiat în mod exclusivist economicul, ci a avut în vedere (chiar dacă n-a vorbit de conceptul de inconştient) individualitatea şi subiectivitatea umană. Marxismul nu elimină subiectivitatea ci o pune în valoare ca praxis, ca activitate, iar *obiectivitatea* ideilor sale nu se prezintă ca un dat natural ci ca *obiectivare* a unui subiect activ. Marx a subliniat în repetate rînduri că omul nu este un produs mecanic al condiţiilor sale de existenţă, conduita sa avînd numeroase motivaţii subiective ; el a acordat acesteia un rol considerabil tocmai pentru înţelegerea mai amplă a obiectivării, individualitatea neputînd fi epuizată de sfera relaţiilor sociale.

Eclectismul este accentuat şi de convingerea reprezentanţilor freudo-marxismului că dialogul este posibil în virtutea unor similitudini între marxism şi psihanaliză, chiar în conceptele lor de bază, ajungînd la ceea ce P. Masset numeşte „un îngrozitor amestec de freudism fantezist şi marxism heterodox... pe care-l dezavuează şi discipolii lui Marx şi susţinătorii fervenţi ai lui Freud" [18]). Similitudinile invocate ar viza cu precădere analizele de ordin social-istoric făcute de Marx şi Freud (ultimul în *Totem şi Tabu*), tentativa lui Freud de a furniza explicaţii globale de tip istoric în scrierile sale de metapsihologie, structura dialectică a conceptelor de bază în marxism şi psihanaliză, precum şi critica făcută în ambele cazuri societăţii capitaliste.

În cele mai multe cazuri, încercarea de complementaritate marxism-psihanaliză nu duce la soluţii metodologice pozitive. A spune de exemplu (cum o face R. Osborn) că Freud a analizat elementul biologic al familiei, în timp ce Engels pe cel social, şi pe acest motiv ei s-ar „completa" reciproc, nu rezistă unei atente analize. Aceasta şi din motivul că întreaga infrastructură biologică se desfăşoară în forme sociale determinate, suportînd din punct de vedere istoric o subtilă modelare din partea relaţiilor existente în societate. În fapt, trebuie remarcat că o distingere a primatului biologicului în structura familiei la un moment iniţial al

17) *Ibidem*, p. 235.

18) P. Masset, *La pensée de Herbert Marcuse*, Toulouse, Ed. Privat, 1969, p. 8.

ei (așa cum afirmă Reich) este aparentă. În realitate, nu putem decanta un timp al primatului biologicului în structura funcțional-socială a familiei. În această structură, biologicul se socializează, capătă un aspect de raționalitate, se realizează în modalități și accente conferite de anumite constelații valorice pe care și le propune socialul. Familia a presupus prin însăși natura sa o dominare prin sensul și rosturile sale sociale a „biologicului". De regulă, în studiul evoluției familiei s-a luat în considerare „aspectul primitiv" sau „mai puțin evoluat" al socioculturalizării sale și nu semnificația familiei ca atare. Dealtfel, însăși comparativul „mai primitiv" sau „mai evoluat", a fost considerat în raport cu un punct referențial absolut: familia monogamă actuală. Or, indiferent de momentul istoric, familia a constituit întotdeauna o structură autonomă, în care diversele relații biologice capătă o precisă semnificație umană, o structură cu o legitate internă particulară, deosebită de orice structură biologică.

Dificultățile sînt evidente și în încercările freudomarxismului de a face o analiză critică a societății capitaliste. Nici Freud și nici Reich n-au fost adepții unei veritabile revoluții sociale, acesta din urmă ajungînd să confere „revoluției sexuale" un statut omolog revoluției sociale. Confuzia de planuri este evidentă. În cel mai bun caz, esența umană este concepută doar ca ansamblul relațiilor intersubiective, structurate de complexul Oedip. Ceea ce este prea puțin pentru o viziune transformatoare asupra realului. Este adevărat că, pe căi diferite, marxismul și psihanaliza — studiază iraționalul societății capitaliste, — după cum spune Osborn, dar, psihanaliza nu trece dincolo de acest irațional, expresie doar a subiectivității omului. Critica alienării psihice, obiect al investigației psihanalizei nu este suficientă pentru realizarea veritabilei condiții umane. Un fenomen complex cum este cel al revoluției nu este în primul rînd o „realitate psihologică" și nici nu-și are originea în libidoul freudian. Este o realitate mult mai complexă, ceea ce nu înseamnă însă că anumite aspecte particulare ale acesteia nu pot fi analizate prin psihanaliză. Din acest punct de vedere, o lectură marxistă a tezelor psihanalitice este mult mai promițătoare decît cuplajul între „structura libidoului și relațiile de producție".

„NOUA FILOSOFIE" – EXPRESIE A REGRESULUI CUGETĂRII FILOSOFICE

Filosofia occidentală evoluează pe traiectorii extrem de eterogene și contradictorii. Dealtfel, întreaga viață spirituală a epocii noastre se caracterizează prin febrilă și efervescentă căutare a adevărului. Doctrine și curente de opinie se înfruntă și se întrec în a avansa principii de interpretare a noilor fenomene survenite în structura societății burgheze, de scrutare a perspectivelor privind dezvoltarea lumii contemporane. Spiritul raționalist, tradițional de care acestea sînt animate, în pofida tuturor schimbărilor suportate de-a lungul timpului, rămîne viguros, dominînd nu numai creația științifică, dar și pe cea filosofică. Susținut de comuniști, el este cultivat de largi cercuri intelectuale de diferite orientări filosofice.

La periferia culturii occidentale, însă, cum se întîmplă adesea în perioade de criză, ca o reacție antiraționalistă și anticomunistă, are loc o agitație confuză și anarhică, cu caracter de frondă ; stipendiați ai trusturilor de presă, ai mijloacelor de mass-media, gazetari lipsiți de scrupule răscolesc vechi doctrine politice, retrograde, de unde își „împrumută" ideile pe care le combină astfel încît să capete înfățișare originală, de „noutate", răstălmăcesc convenabil sensul unor concepții filosofice moderne, creîndu-și mijloace de revizuire a fundamentelor raționalismului și de denigrare a valorilor sale.

Unii comentatori leagă această activitate negativă de eșecul mișcărilor studențești din Franța anului 1968, considerat drept un moment istoric decisiv, concludent

prin sine însuși și care a fost speculat de „noii filosofi" spre a impune, prin producții de calitate îndoielnică, un mod de a judeca valorile filosofice, morale și politice dintr-o perspectivă ostentativ-contestatară, nihilist-nietzscheană. Alții o explică prin groaza de vid spiritual ajuns la „culme" [1]), și prin graba de a găsi formule oportune de natură să evite deznodămîntul nedorit al crizei de idei și de ideal, puternic resimțită de un public care, nesatisfăcut de soluțiile oferite de o doctrină o părăsește pentru a se îndrepta spre alta la fel de săracă și efemeră. În ambele cazuri a devenit o evidență semnificativă, pentru mulți comentatori, că diversificarea entropică fără egal a concepțiilor cu proliferarea malefică a gîndului, cu renunțarea fără discriminare la orice soluție oferită de filosofia politică, cu profeția perspectivei sumbre, poartă pecetea de neșters a unei veritabile derute produse în anumite cercuri intelectuale conservatoare.

Denunțînd substratul contra-ofensivei reacțiunii, Georges Marchais, la o întîlnire cu intelectualii comuniști din decembrie 1978, sublinia că „războiul ideologic" condus azi de reprezentanții marelui capital se caracterizează printr-o exacerbare organizată a anticomunismului, că atacurile „nu sînt îndreptate numai contra marxismului ci împotriva tuturor ideilor, pe toate tărîmurile de apropiere unde se poate realiza cea mai mică convergență", că cei ce le întreprind sînt gata „să asasineze ideile lor (însușite în școală n.n.) pentru a ucide mai ușor pe ale noastre".

La modă este apologia iraționalului [2], afirmarea plată a subiectivității. Orice teoretizare este înfățișată ca exagerare. Cunoașterea întreprinsă ca mijloc de previziune este desconsiderată ca fiind apanajul creatorilor de sisteme închise, dogmatice. Astfel, „noii filosofi" au deschis calea noilor economiști, noilor istorici,

1) *Le vide à son comble*, Critique, nr. 1, 1980.
2) Etienne Balibar, *Au nom de la raison*, La nouvelle critique, nr. 99, dec. 1976.

„noii stîngi". G. Marchais aprecia scepticismul manifestat față de puterea rațiunii de a cunoaște și a sugera căi noi de exploatare a realului, drept o regresiune a gîndirii și a societății occidentale [3]).

Sîntem martorii unui dublu fenomen cultural în care discernem : pe de o parte, împlinirea diversă și concretă a unei mari folosofii — cea materialist-dialectică și, pe de altă parte, debusolarea, refuzul, reacția inconoclastă. Din acest punct de vedere, „noua filosofie" reprezentată de Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé, Jean Marie Benoist, Guy Lardreau, Christian Jambet, Philippe Nemo, André Glucksmann ș.a. [4]), reluînd firul vechilor răfuieli cu raționalismul de sorginte carteziană, considerat vetust, și opunîndu-i un spontaneism pretins creator, apare într-o ipostază analoagă celei a stîngii hegeliene, care, mai ales, prin figura anarhicului Max Stirner, revendica „unicul și proprietatea sa", împotriva oricărui sistem de gîndire și a oricărei autorități civile.

După o ucenicie la tezele anti-unidimensionalizante ale Școlii de la Frankfurt (Marcuse, în special), ale structuralismului „antiumanist" (M. Foucault, L. Althusser), precum și ale aripii neo-freudiste aflate sub influența lui J. Lacan, reprezentanții „noii" direcții, eterogene prin conținutul său de idei, nu se sfiesc să-și exprime deschis atitudinea ostilă față de devenirea istorică, arborînd drept deviză refuzul integral iconoclast : nici Hegel, nici Marx, nici Althusser ! Pentru ei, ținuta cît de cît respectabilă, cu recurs la argumente, proprie altădată în înfruntarea idealismului cu materialismul dialectic și istoric, adoptată cel puțin de unii filosofi și sociologi contemporani, pare a fi căzut în desuetudine.

3) *Rencontre du Bureau politique avec des intellectuels communistes*, „La nouvelle critique", nr. 120, ian. 1979.

4) G. Durand afirmă că „noul spirit filosofic" s-ar fi conturat în cursul întîlnirilor din cercul Eranos din Ascond (Elveția) patronat de olandeza Olga Froebe-Kapteyn (vezi Secolul XX, nr. 2—3, 1978, p. 33.

De o bună bucată de vreme, „noii filosofi" manifestă lipsă de respect nu numai față de Marx dar și față de marile figuri ale filosofiei clasice; stabilesc analogii și filiații între Descartes și Hegel, Fichte și Lenin, Mao-Tse-Dun și Althusser, fără să țină seama de deosebirile principiale, de progresul ideilor și de rezonanța lor socială, de amprentele pe care timpul istoric, moravurile și gradul de civilizație le lasă pe diversele concepții filosofice. Metoda lor nu constă în analiza doctrinelor cu discernămînt critic în vederea unei eventuale reclădiri a concepției proprii pe alte fundamente sau a depășirii tradiției prin creații noi, originale, ci în a demola sistemele de gîndire și a reduce totul la scheme golite de sens și valoare, discreditînd orice idee, de mare răsunet în epocă susceptibilă de a sugera o conduită morală superioară sau o modalitate viitoare de acțiune colectivă, de înfăptuire a unor țeluri sociale nobile. Procedeul de a dărîma fără a construi ceva mai bun și durabil sau măcar de a pregăti terenul pentru o autentică creație amintește de nihilismul distrugător de valori perene, convenabil anumitor cercuri retrograde, dar dăunător educării tinerei generații și cu totul impropriu unei culturi demne de secolul nostru.

Dacă luăm în considerație obiectivul așa cum a fost exprimat de J. M. Benoist, atunci „noua" direcție de critică își dezvăluie singură ambiguitatea și lipsa de consistență. „Sarcina noastră va fi, poate, de a croi pentru filosofie o cale nouă, cea a unei analize clinice, care va împrumuta forța sa atitudinii medicale, dar va respinge granița dogmatică și normativă între normal și patologic; care va refuza orizontul de sinteză hegeliană ca și resorbția întregii gîndiri cu iluziile transformatoare de real" [5]).

Afișînd un dispreț suveran față de raționalismul de la Platon la Hegel, care ar păcătui prin cultul exclusiv al logosului, „noii filosofi", critici necruțători ai

5) J. M. Benoist, *La révolution structurale*, Paris, 1975, p. 36.

întregii creații umaniste de pînă acum, se arată dispuși să se angajeze la o operație chirurgicală în filosofia fără a se sinchisi de faptul că le lipsesc principiile de întemeiere a unei concepții fie și anarhistă. Ei împărtășesc și o opinie stranie despre modul de a filosofa ; meditația îndelungată bazată pe observarea lucrurilor și informarea cuprinzătoare de orizonturi largi le apare ca fiind de prisos, căci „adevărurile sînt posibile, dar nu pot fi prinse decît din zbor" [6]). Cu asemenea aprecieri, filosofia, căreia Kant și Hegel s-au străduit să-i dea aoreola de știință cu un statut privilegiat în cultură, este coborîtă la nivelul unei fantasme a subiectivității arbitrare [7]. Or, în prezența unei metode distructive utilizată cu scopuri negative și în absența principiilor de bază, cu toate pretențiile zgomotos declarate, nu poate fi recunoscută ca o direcție marcată de autentică noutate. Dimpotrivă, se poate spune că ea reprezintă un regres nu numai în raport cu valorile clasice, dar chiar și cu creația filosofică idealistă a secolului nostru, în cadrele cărora s-au înregistrat succese legate de elaborarea de principii și de metode noi și s-au făcut totuși serioase eforturi de pătrundere în universul sufletesc al omului și de înțelegere a condiției sale, de fundamentare rațională a științelor și a acțiunii umane eficiente.

Cum era și firesc, „noua filosofie", a produs multor oameni de cultură un adevărat șoc și a provocat reacții polemice, multiplicate mai cu seamă după apariția unor cărți ca : „Anti-Oedipe" de Gilles Deleuze și Felix Guattari și „Contre la nouvelle philosophie" de François Aubral și Xavier Delcourt. La întrebarea pusă în cursul unui interviu acordat ziarului „Le Monde", „Ce crede despre «noii filosofi»", Gilles Deleuze considera că gîndirea lor este nulă și că zarva făcută de mass-media în legătură cu eseurile lor este stimulată de

6) Ph. Nemo, *L'homme structural*, Paris, 1975, p. 31.
7) *Ibidem*, p. 33.

interese comerciale [8]). Jean Cardonnel, preot dominican, cerea în coloanele aceluiași prestigios cotidian să fie demascată urgent impostura [9]). „Noii filosofi" au găsit însă și susținători, desigur, nu fără rezerve. Deși vede în inițiativa lor „un foc de artificii", Maurice Duverger o aprobă în măsura în care previne instaurarea unei noi scolastici [10], iar Alfred Fabre-Luce le reproșa doar o utilizare dezinvoltă a referințelor. „Acești agregați ar trebui să știe că ei nu sînt singurii care au citit pe filosofii de care vorbesc. Ei n-au prezentat decît o jumătate din Rousseau și o perioadă din Sartre" [11]).

Atunci cînd ne întîmpină refuzul și persiflarea oricărei tradiții de gîndire fără cea mai palidă intenție de a se angaja într-o „revoluție copernicană" afară doar de sfidarea oricărei tentative de transformare a rînduielilor sociale, este dificil de a degaja din eseuri opțiunile filosofice. G. Deleuze constată că „noii filosofi" și-au făcut o carieră din a ataca, de a răspunde la critici și de a răspunde la răspunsuri. Ei cultivă interogația și polemica violentă, creînd impresia că spiritul lor este frămîntat de dezlegarea unor enigme metafizice, de chestiuni etern umane ; în lipsă de ipoteze și modalități originale de abordare recurg la metafore și analogii superficiale, care deranjează nu numai pe laici dar și pe teologi ; J. Chardonnel își exprimă nedumerirea în legătură cu relația arbitrar stabilită de Ph. Sollers între religia iudeo-creștină, fascism și socialism. Pe „noii filosofi" Pierre Legendre îi tratează ca pe niște cazuiști, zurbagii cărora le lipsește erudiția, motiv ce-l face să procedeze „apostrofînd ca și oamenii de pe stradă : Ph. Sollers, B.-H. Lévy, ce vreți și cui slujiți ?" [12]).

8) G. Deleuze, *Contre les nouveaux philosophes*, Le Monde, 19—20 iunie 1977.
9) J. Chardonnel, *Stagnarea*, „Le Monde", 3 iunie 1977.
10) M. Duverger, *„Iconoclastes"*, „Le Monde", 10 iunie 1977.
11) Alfred Fabre-Luce, *Ailleurs, toujours ailleurs...*, Le Monde, 3 iunie. 1977.
12) P. Legendre, *Le recours à Dieu*, „Cronique", nr. 1, 1980, p. 81.

Oricît ar părea de nebuloasă există o opțiune și firește nu chiar atît de metafizică după cum s-ar putea crede la un prim examen al eseurilor, fiindcă „noii filosofi" și-au asumat rolul nedemn de apologeți ai unei ordini sociale perimate, de critici ai liberalismului și socialismului. Împărtășind o prejudecată mai veche, potrivit căreia viața socială este o îngrămădire haotică de evenimente, ei resping devenirea ontică, guvernată de legi obiective, cu forme de manifestare și consecințe cît de cît previzibile. Pe cei ce admit o legitate în natură și societate îi tratează drept sclavi ai unui mit: destinul care de la Sf. Augustin pînă la Teilhard de Chardin a luat forma grației ce conduce pe credincios către continua sa purificare spirituală. Potrivit tezelor „noilor filosofi" Hegel și Marx, fiecare în felul său ar fi postulat emergența rațiunii în devenirea lumii și ar fi rămas astfel în marginile străvechii viziuni fataliste despre evoluție. Ca urmare, după J. M. Benoist, progresismul clădit pe asemenea concepții ar fi una din marile mistificări ale epocii noastre [13]).

„Noii filosofi" pot să nege obiectivitatea progresului social numai prin recurs la un reducționism abstract exacerbat, prin ignorarea istoriei reale, a legilor desfășurării evenimentelor, care cu toată marea lor varietate și individualitate se înlănțuie într-o ordine rezultată din jocul forțelor spontane, decelabilă cercetătorului aplecat asupra lor cu gîndul de a pătrunde dincolo de aparența lucrurilor. Oricît de mari ar fi dificultățile previzibilității în viața socială și riscurile asumate, nu numai sociologul și politicianul, dar și istoricul va fi mereu ispitit de nevoia descifrării sensului, direcției desfășurării evenimentelor, fiindcă numai pe determinarea posibilului, fie și în linii generale, pot fi elaborate principiile strategiei, direcțiile acțiunilor sociale de anvergură. Succesele obținute în formu-

13) Jacques Bouveresse, *La preuve par zéro*, „Critique", nr. 1, 1980, p. 54.

larea de pronosticuri, cu tot caracterul lor, deocamdată modest, întreține încrederea în existența obiectivă a legității sociale și mobilizează energia a sute de mii de oameni în vederea cunoașterii ei cît mai depline.

„Noii filosofi" opun sintezei hegeliene, ideii marxiste a devenirii istorice orizontul deschis de structuraliști prin conjugarea sincronicului cu diacronicul. Procedînd astfel, oricît ar sfida raționalismul, ei nu pot scăpa de „capcanele" sale. Într-adevăr, structurile sînt modele rațional construite cu ajutorul cărora se aproximează starea sistemului și mișcarea configurației elementelor sale. Cu toate inconvenientele sale, „noii filosofi", preferă perspectiva structuralistă dialecticii continuității și discontinuității, dat fiind că le oferă pe de o parte, posibilitatea atașării de structuri a unei interpretări aprioriste, iar pe de altă parte, putința evitării explicării genezei sistemelor (orice sistem fiind precedat doar de momentul zero).

J. M. Benoist consideră că articularea structurilor la realul empiric se face prin intermediul metaforei [14]); structurile se îmbină (ca în jocul cu păpuși) pînă la principiile înnăscute constitutive. Adeziunea la discontinuitate și-o sprijină pe „argumente" din Levi-Strauss, Foucault, Monod, în ale căror lucrări accentul cade fie pe formațiunea epistemică fie pe hazard.

Necesitatea istorică asupra căruia insistă materialismul dialectic și istoric n-are nimic comun nici cu destinul, acel amor fati din scrierile antice, nici cu logosul emergent, nici cu providența divină ; noțiunea respectivă desemnează inevitabilitatea, în condiții similare, a unor evenimente, a căror producere posibilă savantul încearcă s-o prevadă cu oarecare aproximație din însăși desfășurarea vieții sociale. Un marxist realist nu-și pierde timpul să judece istoria după scheme preconcepute, cum sînt tentați să creadă adversarii săi; pentru el cunoașterea legilor devenirii istorice, a

14) J. M. Benoist, *op. cit.*, p. 175.

ceea ce este relativ identic şi repetabil în mulţimea evenimentelor constituie un obiectiv realizabil numai printr-o cercetare minuţioasă şi îndelungată a corelaţiilor dintre elementele comunităţii umane, dintre instituţiile şi valorile culturii, a tendinţelor evoluţiei lor sinuoase şi contradictorii.

„Noii filosofi" contestă existenţa legăturii necesare dintre condiţiile social-economice şi evenimentele istorice. Revoluţia franceză din 1789 [15]), după A. Glucksmann, pregătită de intelectuali prin răspîndirea ideilor filosofilor iluminişti, n-ar fi fost o luptă între burghezie şi aristocraţie, ci o suită de crime şi de răfuieli banditeşti. Eludînd determinismul fenomenelor istorice, sub influenţa psihanalizei, Jean-Paul Dollé deplasează centrul de greutate al cauzalităţii din zona factorilor obiectivi în adîncurile subiectivităţii individuale, El afirmă, cu dezinvoltura celui ce se crede în posesia adevărului ultim, că dorinţa de satisfacţie, plăcerea rezervată mult prea mult doar stăpînilor a fost refulată la slugi, muncitori şi că marxiştii îşi asumă rolul de autentici artizani ai eliberării dorinţelor. La baza revoltei muncitorilor ar sta dorinţa care ar fi cauza revoluţiei. Marx în *Capitalul* n-ar fi făcut decît să indice armele defulării, mijloacele realizării speranţei nutrite de-a lungul practicii revoluţionare. Dollé consideră că revoluţia reală nu poate fi decît culturală. Ambiţia acestei revoluţii este de a schimba omul în ceea ce are el mai profund, canalizîndu-i energia către creaţie.

Această arhicunoscută interpretare păcătuieşte înainte de toate prin ataşarea actelor sociale de activitatea instinctivă, bio-psihică; răul pe care omul vrea să-l înlăture din viaţa sa este etern, căci se află în textura, în matricea sa şi ca urmare nu există o altă soluţie decît cea a stăpînirii de sine prin autoperfecţionare morală. Soluţia de inspiraţie psihanalitică propusă de Dollé pe lîngă caracterul său utopic vine în întîmpinarea tuturor formulelor religioase şi sociale retrograde destinate realizării diversiunii ideologice şi conservării structurilor sociale convenabile claselor exploatatoare.

15) Glucksmann, *Maîtres penseurs*, 1977, p. 299—301.

Comuniştii au motive serioase să respingă deformarea determinismului efectuată în stil neofreudian. Firește, există realmente o dorinţă spre eliberare socială a oprimaţilor, dar, cum menţiona sociologul Denis Duclos, ea are o motivaţie obiectivă: situaţia economică şi socială opune pe muncitori patronilor, îi sileşte pe primii să lupte pentru ameliorarea condiţiilor lor de muncă şi de viaţă, înlăturarea cauzelor generatoare de exploatare capitalistă. „Dacă este vorba de a schimba puterea capitalului atunci în aceasta nu e nimic nou" [16]).

„Noii filosofi" oscilează între critica noţiunii hegeliene de contradicţie, identificată de ei, fără vreun motiv serios cu cea marxistă, considerată a fi un reziduu din vechi religii, o altă formă a disputei maniheice dintre bine şi rău, şi acceptarea antinomiei metafizice etern insolubile stăpîn-slugă. J. M. Benoist pare să încline spre ideea lui Bachelard şi Şt. Lupaşcu despre complexitatea contradicţiilor în structurile abstracte, în modelele ideale în timp ce Guy Lardreau, Christian Jambert opun ideii platoniene a unităţii dintre lume şi discursul adevărat, teza lor potrivit căreia întotdeauna în fiecare epocă există două discursuri adevărate : al stăpînului şi al rebelului. Cei din urmă fac o analogie între ereziile maniheice de la începuturile creştinismului şi revoluţia culturală chineză şi găsesc trăsături comune : o revoltă absurdă, o voinţă şi o dorinţă de a o rupe cu autoritatea. Pe parcursul unei lungi perioade istorice, opresorii au reprimat dorinţa oprimaţilor, promiţîndu-le protecţie şi graţie. De la Renaştere încoace însă, stăpînirea şi-a schimbat legiuirile şi practicile, contribuind la libertatea dorinţelor, iar săracii şi-au alienat şi ei libertatea şi sensul revoltei. Ca urmare, teza emisă de Gilles Deleuze şi Jean-François

16) „Le Monde", 10 iunie 1977.

Lyotard despre dorință, ca mare forță revoluționară, ar fi căzut în desuetudine. Între asceză și revoltă, angelismul rămîne singura atitudine logică.

Uniți prin ura față de progres, unii dintre „noii filozofi", după ce au abandonat grupări de stînga, decepționați de eșecul mișcărilor studențești, caută să încredințeze publicul că revoluția este imposibilă [17]), că toate tentativele de schimbare radicală a ordinii existente au eșuat. Aceștia afirmă că — toate revoluțiile s-au soldat cu întărirea puterii ; nu masele și-au însușit puterea, ci dimpotrivă, puterea a pus masele sub ascultare. „Căci dominația este legea esenței lumii și nici un decret, nici un seism nu parvine vreodată s-o zguduie" [18]). În viziunea „noilor filozofi" puterea este un dat imanent, o forță coercitivă ce invadează viața oamenilor sub toate formele sale de manifestare : psihică, culturală, economică, politică. După B. H. Lévy, statul există din eternitate, ca un prim principiu metafizic asemenea „dumnezeului teologilor" [19]) înaintea căruia se află numai neantul; el nu este deci o formă istorică de organizare politică a societății, ci o entitate non-creată și prin a cărui intervenție constrînge, supune și terorizează pe supuși, administrează și creează totul. Prințul, conducătorul sau stăpînul este înfățișat de „noii filozofi" ca întruchipare a forței malefice a răului din lume [20]). În raport cu supușii el are totdeauna dreptate, fiindcă știe totul. De aceea poate face orice ; în persoana sa voința de putere este pe deplin realizată ; se bucură de libertate absolută în virtutea faptului că deține simultan monopolul puterii și pe cel al cunoașterii [21]). Ar fi o eroare să se pună aberațiile „noilor filozofi" despre stat și revoluție pe seama ignoranței lor ; realitatea este că ei sînt oameni cultivați, fapt dovedit de numeroasele referințe, care chiar dacă nu sînt luate direct din surse, totuși ele surprind aspecte esențiale din clasici ; eseurile lor sînt scrise din perspectiva sentimentelor dizidenților, ai căror avocați vor să se erijeze chiar cu prețul sacrificării adevărului istoric. Numai în fantezia lor alimentată de psihanaliza și de literatura anticomunistă puterea și exponenții săi pot să capete viciile atribuite. În fapt, puterea întotdeauna a fost expresia unui raport al forțelor sociale. Echilibrul raportului dintre conducători și supuși este extrem de instabil, fapt ce permite dinamica regimurilor instaurate și înlocuirea lor pe căi mai mult sau mai puțin democratice. Cercetările etnografilor, inclusiv cele efectuate de Claude Levi-Strauss sprijină teza inexistenței statului în comuna primitivă, iar progresul formelor de guvernare a instituțiilor suprastructurale evidențiat de istorici înlătură orice dubiu cu privire la evoluția spre democrație a popoarelor, care în fiecare etapă a dezvoltării lor își conturează cadrele adecvate de viață civică.

Mult apropiate, nu numai ca stil dar și ca orientare de scrierile lui B. H. Lévy sînt și eseurile lui A. Glucksmann, care dezvoltă teza potrivit căreia puterea are în genere privilegiul de a ști și că știința însăși ar fi devenit un instrument de dominare totalitară. „Textele nu contribuie doar la exercitarea puterii", ele sînt chiar această practică a puterii, ele subjugă. Mai mult chiar decît lanțurile robiei, ele sînt parte a acestei înrobiri. Forțe ale ordinii în mintea celor care le îndură, marile texte ale puterii europene nu sînt doar în serviciul strategiilor de dominare, ele sînt aceste strategii înseși" [22]).

Referințele la ideile clasicilor filosofiei ca și desfășurarea discursului în planul abstracțiilor lasă impresia unor profunde preocupări metafizice și a unei desconsiderări a realităților empirice. A. Glucksmann refuză să acorde cea mai mică atenție metodelor la care recurg mijloacele mass-media de inoculare a ideologiei

17) Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humaine*, Paris, 1977, p. 43.
18) *Ibidem.*
19) *Ibidem.*
20) *Ibidem.*
21) *Ibidem.*

22) A. Glucksmann, *Maîtres penseurs*, Paris, 1977, p. 51.

burgheze conştiinţei contemporanilor în mijlocul cărora trăieşte, dar alături de confraţi, el stăruie în amplificarea confuziei identificînd socialismul cu fascismul ; pretinde că Fichte, Hegel, Marx şi Nietzsche, entuziasmaţi şi inspiraţi de revoluţia franceză, fiecare în felul său ar fi contribuit la motivarea teoretică a ierarhiei în stat şi a restrîngerii libertăţii individuale, a necesităţii răsturnării prin violenţă a ordinei existente şi a statornicirii alteia, mai aspre, a dezvoltării voinţei nelimitate de putere şi a hegemoniei absolute în lume.

Filosofii germani sînt învinuiţi de faptul că au cultivat spiritul de disciplină, datoria poporului de a se supune şi de a asculta monarhul sau conducătorul. Este neîndoielnic faptul că Fichte şi Hegel au făcut speculaţii pe tema concilierii antagonismelor proprii societăţii civile şi a organizării raţionale a statului. O apropiere, însă, între Hegel şi Marx, cel puţin aşa cum o înţeleg „noii filosofi", reprezintă o mistificare, fiindcă cercetarea, fie şi numai a textelor, fără să mai ţinem seama de direcţia militantismului celor doi mari gînditori, scoate cu prisosinţă la lumină opoziţia radicală de concepţie. Suspectîndu-l pe Marx de a fi făcut concesii în chestiunea evreiască, A. Glucksmann nu se sfieşte să împingă lucrurile pînă acolo încît să pună cauzele nazismului pe seama raţionalismului. Firesţe, el admite că Hegel şi Marx nu sînt răspunzători nemijlocit de nenorocirea ce s-a abătut la începutul deceniului al treilea asupra Germaniei, dar nu scapă prilejul de a le reproşa totuşi faptul de a nu fi pregătit teoretic rezistenţa spiritului german faţă de dictatură [23]). O asemenea hermeneutică, compromiţătoare şi incompatibilă cu respectabilitatea din cultura occidentală nu putea să nu stîrnească intervenţia promptă a maeştrilor spre a retuşa exagerările discipolilor. Cunoscutul sociolog şi politolog francez M. Duverger scria că : „nici raţiunea nici ştiinţa nu conduc la totalitarism cum afirmă B. H. Lévy". Ştiinţa rămîne un

23) *Ibidem*, p. 99—103.

mijloc auxiliar ; grupurile sociale, clasele sau partidele, oamenii o folosesc în funcţie de interesele lor în scopuri creatoare sau distructive. Prin urmare, nu ştiinţa în sine este răspunzătoare de instalarea răului în lume, ci cei ce o întrebuinţează, orînduirea socială care favorizează o utilizare a ei în direcţii dăunătoare majorităţii oamenilor.

„Noii filosofi" au un obiectiv totuşi uşor de degajat: întunecarea perspectivei luptei revoluţionare pentru socialism. Interpretînd ideea lui Spinoza potrivit căreia libertatea este necesitatea înţeleasă ca o sugestie hegeliană de reconciliere cu ordinea existentă, ei tratează drept utopie previziunea lui Marx privitor la saltul omenirii din imperiul necesităţii în cel al libertăţii. A. Glucksmann pretinde că Marx şi-ar fi legat speranţele de „Sfînta Tehnică" şi se întreabă prin ce miracol s-ar putea sări din infernul capitalist în paradisul socialist, în împărăţia libertăţii, a odihnei şi lenii [24]). Această interpretare ca şi celelalte întîlnite pe toată întinderea eseurilor „noilor filosofi" le trădează nu numai superficialitatea, dar şi vădita rea credinţă. Întreaga operă a lui Marx închinată emancipării oamenilor muncii înfăţişează trecerea de la capitalism la socialism prin luptă şi revoluţie, prin muncă si creaţie pe toate tărîmurile. Numai vulgarizatorii ideilor lui Marx şi-au putut închipui că viitoarea orînduire va rezerva oamenilor tot ce doresc eliberîndu-i de datoria de a munci. Niciodată muncitorii n-au revendicat şi nici clasicii n-au militat pentru o viaţă paradisiacă, fiindcă întotdeauna ei au văzut în muncă sensul vieţii. Dar ei au luptat pentru instituirea unor relaţii de colaborare şi pentru crearea unor condiţii umane şi de dezvoltare plenară a personalităţii fiecărui individ.

Sfidarea raţionalismului suspectat de a fi oferit baza teoretică de întemeiere a principiilor democraţiei este o altă trăsătură a „noilor filozofi". Pe Ph. Nemo nu-l satisfac filozofiile existente care vor revoluţia, pro-

24) M. Duverger, *Iconoclastes*, „Le Monde", 10 iunie 1977.

gresul etc., dar nu știu în numele cui sînt cerute [25]). După autor, ele descompun subiectul, sufletul, dar cultiva raționalismul, logocentrismul ; acceptă ca omul cunoscător să fie coborît la nivelul oricărei ființe biologice, dar continuă să creadă în Cunoaștere. Lui Ph. Nemo i se pare că însăși metafizica, dincolo de existență, este grevată de povara realului. De aceea o și considera *onto-teologie*, o teologie negativă. Ph. Nemo vrea să dea transcendenței un înțeles propriu cînd de fapt păstrează sensul existenței întîlnit la Parmenide și ajunge la o reprezentare mistică. „Transcendența este conținutul și cauza realității umane, Originea sa și indisociabil Sfîrșitul său" [26]). Acest postulat permite înțelegerea pretenției arborate de a depăși nu numai marxismul și freudismul cu perspectiva dorinței, dar chiar și existențialismul care ar dizolva identitatea umană în diversitatea trăirilor. Omul „structural" în viziunea lui Ph. Nemo este natură și totodată mai mult decît natură, discurs și nu numai discurs, dorință și mereu altceva decît dorință. Pînă la urmă acest om se dovedește a nu avea o existență fizică, fiind sinonim cu sufletul [27]). „Omul ca suflet este contemporanul transcendenței ce-l străbate : el este fiul lui Dumnezeu", singurul cu care se află în legătură și fără de care el nu este nimic [28]). Comentarea unor asemenea idei devine de prisos, deoarece este evidentă situarea eseistului în plan mistic. După cum se vede, „noii filosofi" nu se arată așa de preocupați de precaritatea condiției omului contemporan ce aspiră la bucuriile vieții ; pe ei îi neliniștește în umanismul filosofiei, speranța pusă în forțele omului și chiar omenescul din marile religii, pe care doresc să-l vadă cît mai mult și mai grabnic înlăturat.

25) Ph. Nemo, *L'homme structural*, Paris, 1975, p. 205.
26) *Ibidem*, p. 219.
27) *Ibidem*, p. 232.
28) *Ibidem*, p. 234.

Direcția „nouă" în filosofia contemporană ascunde în subtextul său pericolul blazării și neîncrederii, a dizolvării idealurilor umane nobile, a destrămării oricărei ordini instituționalizate și morale, a instaurării unei anarhii generale, care prin dezlănțuirea instinctelor animalice, barbare n-ar face decît să asaneze terenul pentru restaurarea regimurilor de tristă amintire, împingînd popoarele în bezna misticismului și fascismului. Radicalismul negativ, contestarea valorii oricărui efort colectiv de organizare și de dezvoltare rațională și progresistă inspiră terorismul politic, falsa înțelegere a democrației și a drepturilor omului în societatea capitalistă.

Analiza tendințelor noi conturate în viața ideologică a lumii contemporane face să apară mai pregnant imperativul, magistral formulat de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, combaterii oricăror teorii idealiste obscurantiste, mistice a oricărei gîndiri retrograde spre a asigura triumful concepțiilor înaintate revoluționare despre lume [29]. Nevoia unei afirmări, a unei poziții ferme și a unei critici temeinic argumentate și intransigente este cu atît mai presantă cu cît adversarii comunismului nu ezită să semene îndoiala în triumful revoluției socialiste și a posibilității construirii unei societăți autentice umane. În înfruntarea cu doctrinele retrograde, materialismul dialectic și istoric are de partea sa forța adevărului, sprijinit de experiența istorică a celor oprimați, noblețea aspirațiilor și idealurilor sutelor de milioane de oameni ai muncii.

29) Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat din 3 august 1978*, Ed. Politică București, 1978, p. 16.

DREPTURILE OMULUI ÎN CONFRUNTAREA IDEOLOGICĂ CONTEMPORANĂ. ADEVĂRATE ŞI FALSE VALORI ALE DEMNITĂŢII UMANE

1. Umanismul — o permanenţă de aspiraţii — în perspectiva istoriei

Năzuinţa spre libertate reprezintă o trăsătură constantă a întregii evoluţii a istoriei şi o caracteristică recunoscută a procesului atît de complex al afirmării demnităţii şi valorilor umane. De aceea, preocupările pentru definirea poziţiei omului în societate, pentru stabilirea direcţiilor afirmării sale ca membru al comunităţii sociale sînt foarte vechi şi datează — am putea spune — odată cu apariţia omului şi cu transformarea lui într-o fiinţă istorică.

Limitele istorice ale diferitelor concepţii filozofice nu au permis însă, după cum se cunoaşte prea bine, o corectă dimensionare a omului în raport cu mediul social, o discernere exactă a „pîrghiilor" pe care trebuia acţionat pentru ca omul să-şi realizeze vocaţia autentică de făuritor al istoriei, al destinelor sale. Dacă în antichitate Protagoras lansa ideea că „omul este măsura tuturor lucrurilor", raportînd toate fenomenele naturale şi sociale la om, aceeaşi epocă istorică recunoştea sclavia, care reprezenta de fapt o negare flagrantă a demnităţii omului, a atributelor de înaltă spiritualitate pe care i le recunoşteau acestuia filozofii eleni.

Nu se poate uita că deşi antichitatea a elaborat conceptul de „homo politicus", din aceeaşi epocă datează şi celebra maximă de tristă faimă „homo homini lupus". Contradicţiile sociale făceau ca ideea adevăratului umanism să nu-şi poată deslusi drumul în pofida încercărilor unor filozofi, a unor gînditori ai epocii, de a-i construi omului un adevărat „piedestal" din care să domine întreaga gîndire, cultură şi civilizaţie a secolelor.

Umanismul renaşterii a reprezentat, o strălucită reacţie faţă de dezumanizarea medievală, a căutat să repună în discuţie ideea dezvoltării libere şi armonioase a omului, pe care cultura greacă o pusese în lumină cu atîta strălucire. Dar umanismul, generos şi abstract, al epocilor premarxiste nu putea să depăşească un anumit cadru limitat. Dacă Immanuel Kant considera omul ca un scop şi niciodată numai ca un mijloc, marii materialişti Spinoza şi Feuerbach se simţeau obligaţi să releve „natura neschimbată a omului". Jean Jacques Rousseau aprecia, pe bună dreptate, că „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri", însă această afirmaţie voia să sublinieze mai mult inechităţile unei epoci revolute, decît contradicţia dintre cerinţa respectării libertăţii şi alienarea tot mai accentuată impusă de o societate potrivnică aspiraţiilor de libertate. Ideile umaniste nu-şi găseau prin urmare suportul real într-o concepţie legată de viaţa socială, de transformările istorice, nu intuiau locul adevărat al omului ca fiinţă prin excelenţă transformatoare a mediului de viaţă, de făuritor al bunurilor materiale dar şi al valorilor în general, al civilizaţiei.

Socialismul ştiinţific, ideologia clasei care eliberîndu-se pe sine era chemată să elibereze întreaga societate, a promovat pentru prima dată cu vigoare lupta împotriva oricăror forme de înstrăinare, învederînd procesul de permanentă alienare, de adîncă dezumanizare impus omului de orînduirea capitalistă. Ideologia revoluţiei proletare a fost şi ideologia emancipării omului de sub orice dominaţie şi asuprire. Ea a deschis zorile noi ale unei epoci în care omul trebuie să devină pe deplin liber şi stăpîn pe destinele sale, să participe activ, conştient, şi în plenitudinea responsabilităţilor la făurirea mersului ascendent al istoriei.

Este bine cunoscut faptul că socialismul şi capitalismul pornesc de la concepţii cu totul deosebite şi despre ceea ce trebuie să reprezinte de fapt drepturile şi libertăţile şi care sînt modalităţile cele mai bune pentru protecţia lor. Exprimînd încă concepţii specifice secolului al XVIII-lea, cînd drepturile omului se afirmau ca un principiu al emancipării burgheziei împotriva dominaţiei feudale, unele curente ideologice occidentale contemporane caută încă să acrediteze ideea unei contradicţii „insolubile" între individ şi stat, a cărei soluţionare ar putea fi asigurată numai printr-un sistem de drepturi şi libertăţi chemate să „protejeze" individul împotriva abuzurilor autorităţii, care ar fi prin definiţie ostilă libertăţii şi ar tinde să-şi exercite o putere „despotică" asupra supuşilor săi.

Asemenea teze, specifice ideologiei liberalismului burghez, se întîlnesc şi astăzi în lucrări de drept, de ştiinţă politică, consacrate drepturilor omului, în care „teza" antagonismului este încă acreditată şi susţinută. Unei asemenea teorii îi plătesc tribut şi unii savanţi de prestigiu ai lumii occidentale, ca de pildă, profesorul Georges Burdeau, care susţine că „Solicitînd ajutorul guvernanţilor, oamenii au renunţat la ceea ce timp de secole a fost ultimul lor refugiu şi rezervorul de energii pe care nici un eşec nu a putut să-l sece : libertatea pe care o purtau în ei ca un atribut inalienabil al fiinţei lor. Şi toate resursele, toată această misterioasă putere care ascunde ideea însăşi de libertate, tot dinamismul care a făcut din ea forţa ordonatoare a lumii, ei au consimţit să se lipsească de ea în folosul statului" [1]).

Într-o asemenea viziune, drepturile omului capătă dimensiunile unor prerogative pe care individul, în lupta acerbă cu societatea, le „smulge" acesteia, a unor

1) Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, vol. VII, *La Démocratie gouvernante, son assise sociale et sa philosophie politique*, L.G.D.J., Paris, 1973, p. 595.

norme de drept care trebuie să-i garanteze şi astăzi, ca pe vremea luptei împotriva feudalismului, o poziţie de „protecţie" împotriva dominaţiei şi arbitrarului societăţii.

Este cert că o asemenea filozofie reflectă, neîndoielnic, o reacţie firească împotriva tendinţelor de alienare, specifice orînduirii capitaliste, o încercare de a face din drepturile omului o „pavăză" sau, mai exact, un mijloc de protecţie al omului împotriva unei societăţi ostile, pe care nu o înţelege şi de care nu se simte cu nimic legat. Ea duce însă, în ultimă analiză, prin exagerarea consecinţelor sale, la izolarea individului de societate, ridică societatea, statul, la rangul unor puteri supradimensionate, fetişizante, mistice, care guvernează deasupra mediului social, de la care omul nu poate aştepta nimic bun şi împotriva cărora este necesar să beneficieze de ajutor şi protecţie.

Criticînd vechea concepţie, perimată, a izolării individului de societate, care reducea drepturile omului la raportul mecanic „individ-stat", profesorul Georges C. Vlachos din Atena aprecia că „o evoluţie intelectuală inversă, avînd originile îndepărtate la Aristotel dar al cărei punct culminant se situează în scrierile din tinereţe ale lui Marx, vine să întemeieze problemele omului şi ale drepturilor sale pe baza lor veritabilă, cea a analizei structurale a faptului social, diversificat, multiplu, dar dinamic, în cadrul speciei umane considerată ca o unitate ideală, în timp ce individul este restabilit ca păstrător al drepturilor şi obligaţiilor rezultînd din natura sa originar socială, atestată de participarea sa activă la organizaţii şi grupări" [2]).

2) *International Political Science enters the 1980. Abstracts of papers presented at the XI-th World Congress of the International Political Science Association*, Moscow, U.S.S.R., august 12—18, 1979, edited by Richard L. Merritt, p. 161.

2. Cerințe ale unei reale dimensionări a drepturilor omului

Promovarea unei concepții realiste, profund științifice și cu adevărat obiective a drepturilor omului impune cu necesitate luarea în considerație a problemelor majore în jurul cărora trebuie fundamentat un sistem real de protecție a drepturilor omului. Se poate spune că domeniul drepturilor omului constituie prin excelență un strălucit exemplu de intercondiționare între elemente economice, politice, juridice, culturale. În istoria și evoluția nici unei instituții nu se vede poate cu atîta pregnanță cum conexiunea directă dintre o multitudine de factori demonstrează cerința de a se asigura o reală promovare a valorilor umane într-un sistem armonios de drepturi și îndatoriri care să garanteze realmente dezvoltarea ființelor umane, participarea lor activă și concretă la rezolvarea problemelor economice, sociale și politice, fundamentînd, în același timp, pe baze noi, unitatea de interese între individ și colectivitate.

Rămînînd prizonieri ai unor vechi „standarde de gîndire", ai concepțiilor proprii secolului al XVIII-lea, cînd drepturile omului au fost consacrate prin declarațiile burgheze de drepturi, numeroși ideologi occidentali n-au putut — sau nu vor — să înțeleagă dimensiunile noi ale acestui concept, necesitatea adaptării permanente a drepturilor omului la condițiile reale ale lumii de astăzi, în vederea soluționării unor nevoi stringente ale omului.

Este semnificativ, de pildă, că în discuția ce are loc pe plan internațional despre drepturile omului, se face nu o dată caz despre unele laturi formale ale acestor drepturi, ignorîndu-se în schimb existența unor grave anomalii sociale atît de caracteristice lumii capitaliste, cum sînt exploatarea maselor muncitoare, inegalitățile flagrante de ordin economic și social între marea majoritate a societății și minoritatea exploatatoare. Se formulează chiar puncte de vedere potrivit

cărora drepturile economice și sociale nu ar fi „drepturi" în sensul propriu-zis al cuvîntului, ci ar îmbrăca mai mult caracterul unor „revendicări" din partea indivizilor și nu al unor îndatoriri din partea statului [3]).

Este cert că în condițiile societății capitaliste contemporane, puternic zguduită de fenomene de criză și frămîntări sociale, de lupta maselor pentru dreptate socială, realizarea drepturilor economice constituie o problemă ce pune în discuție însăși viabilitatea sistemului, capacitatea sa de a da un răspuns revendicărilor economice ale maselor. După cum remarcă profesorul Van Dyke, în sistemul anglo-saxon de protecție a drepturilor omului „dreptul la viață este dreptul la protecție din partea unui polițist, dar nu la serviciile unui doctor. Dacă guvernul asigură asemenea servicii este o problemă de politică benignă, iar nu de recunoașterea solicitării unui drept" [4]).

Asemenea situații ridică, desigur, numeroase semne de întrebare specialiștilor din occident preocupați de studierea drepturilor omului. Confruntată cu fenomenele de criză, șomaj, cu problemele migrației forței de muncă, cu instabilitatea și fenomenele de recesiune care au ajuns să creeze probleme pînă și societăților occidentale considerate cele mai „stabile", lumea capitalistă nu poate să dea un răspuns acceptabil protecției drepturilor omului, pe care însăși sistemul pe care-l reprezintă nu le poate — prin definiție — asigura. Aceasta explică încercările de a „deplasa" accentul reglementărilor juridice, tendința de a suprasolicita drepturile omului în domeniul relațiilor politice, ignorînd pe cele economice, de a preconiza „libertatea" chiar și pentru elementele fasciste — care acționează de fapt împotriva libertății societății —, de a elabora și impune în acest

3) Maurice Cranston, *What are Human Rights?* New York, 1973, Taplinger, Publishing Co. Inc., p. 65—71.
4) Vernon Van Dyke, *Human Rights, the United States and World Community*, Oxford University Press, New York, Londra, Toronto, 1970, p. 52.

spirit modele „general valabile" diferitelor țări, în special statelor noi, țărilor în curs de dezvoltare, tinzînd să absolutizeze pluralismul forțelor politice, să identifice democrația cu existența unei „opoziții" și să ridice drepturile electorale la rangul de „unic" și exclusiv mijloc de participare a omului la viața socială [5]).

Împotriva unor asemenea tendințe și interpretări se pronunță însă realitatea faptelor, care demonstrează cu pregnanță că fenomenele sociale nu mai pot fi nesocotite în lumea de astăzi, că este necesar mai mult ca oricînd să li se asigure și acestor drepturi locul cuvenit în „familia" drepturilor omului, că între drepturile economice și cele sociale există o puternică și indisolubilă osmoză care nu poate fi cu nimic ignorată [6]).

Așa cum observă profesorul Georges Burdeau, deja citat, „Dreptul social nu poate fi perceput în natura sa profundă decît ca un drept de clasă. Să luăm, de pildă, dreptul la muncă. Pentru fiul de bancher sau de notar care va găsi de lucru prin relațiile tatălui său, înainte de a-i primi moștenirea, acest drept nu are sens, pentru că nu se poate revendica ceea ce se posedă deja. Din contra, dreptul la muncă recapătă valoarea sa ocolo unde se cunosc dificultățile de angajare, șomajul și biroul de plasare" [7]).

În condițiile societății capitaliste contemporane, drepturile economice și sociale capătă o însemnătate

5) Încercînd să absolutizeze concepțiile și modelele societății occidentale, o serie de gînditori din occident caută în prezent să ridice concepția lor despre drepturile omului la rangul unor postulate universal valabile. Dar, așa cum remarcă un specialist indian, drepturile omului nu pot să fie „confecționate în vest și oferite de vînzare asiaticilor și africanilor" (Mirza Hameedullal Beg, *Human Rights in Asia*, work paper, Madrid, Conference on the Law of the World, September 16—20, 1979, p. 8).

6) A se vedea pentru aceste aspecte, Mijat Sukovič, *Les libertés et les droits de l'home dans les sphères économiques et politique forment un tout*, în „Revue de politique internationale", Belgrad, anul XXVIII, nr. 658, 5 septembrie 1977, p. 27.

7) Georges Burdeau, *op. cit.*, p. 592.

nouă, necunoscută în trecut ; ele sînt înscrise tot mai des pe stindardul partidelor comuniste, al forțelor democratice și progresiste care luptă pentru o transformare înnoitoare a societății. În aceste condiții, se manifestă cu tot mai multă putere pe planul dialogului de idei, cerința de a dimensiona drepturile omului la adevăratii lor parametri, de a înțelege că este imposibil a mai concepe astăzi aceste drepturi într-o viziune care opune în mod nejustificat modalitățile de înfăptuire ale drepturilor omului în domeniul economic și social, celor de realizare a acelorași drepturi în domeniul politic.

3. Pentru o acțiune eficientă : mijloace naționale și internaționale

Procesul de înfăptuire în viață a unui umanism nou, autentic, corespunzător voinței popoarelor, conceput nu numai ca un umanism de gîndire, dar și ca un umanism pragmatic, de acțiune, transformator al lumii, al vieții popoarelor, implică cu necesitate o corelație permanentă între eforturile naționale și cele internaționale.

Afirmarea drepturilor omului în lumea contemporană impune cu necesitate, cum este și firesc, în primul rînd, un efort propriu al popoarelor, o politică activă și conștientă de ridicare a nivelului lor de viață, de făurire a culturii, a economiei, de afirmare a unui potențial propriu cu care fiecare țară să poată participa la circuitul mondial.

Se cunoaște prea bine faptul că afirmarea libertății omului este de neconceput în zilele noastre fără libertatea popoarelor, fără respectarea dreptului lor la independență și suveranitate, fără a se recunoaște în primul rînd cadrul politico-juridic în care urmează să se facă emanciparea omului, afirmarea deplină a drepturilor și prerogativelor sale. Națiunea, statul național

constituie așa dar cadrul cel mai propice al afirmării drepturilor omului, politicile naționale de ordin economic, științific, legislativ, fiind chemate să asigure cele mai bune condiții pentru emanciparea reală a individului în cadrul națiunii, al statului de care aparține și de care este indisolubil legat prin tradiții, prin aspirații, prin apartenență, prin țelurile făuririi unei vieți libere și independente.

Acțiunea comunității internaționale a fost desigur considerabilă și eficientă în definirea unor anumite standarde de respect al drepturilor omului, concretizate pe calea unor documente internaționale cu valoare juridică, chemate să definească parametrii cei mai adecvați ai unui sistem eficient de protecție. Pe parcursul anilor, colaborarea internațională a statelor a generat într-adevăr un impresionant număr de documente internaționale, pornind de la istorica „Declarație a drepturilor omului" din 1948, Pactele drepturilor omului, convențiile care interzic discriminarea rasială, apartheidul, acordurile internaționale care preconizează egalitatea în drepturi a femeilor, condiții egale de muncă și altele.

Dar comunitatea internațională, îndeplinind o operă într-adevăr uriașă de generalizare și de sinteză a ideilor esențiale ce se cer avute în vedere în domeniul drepturilor omului, nu se poate substitui statelor naționale în activitatea reală de protecție a drepturilor omului. Organelor naționale le revine în fond sarcina ca, în raport cu specificul fiecărei țări, de condițiile nemijlocite și de prioritățile care se desprind dintr-o analiză realistă pentru un stat sau altul, să fundamenteze direcțiile concrete în care trebuie acționat pentru a asigura o garantare reală și cît se poate de potrivită a drepturilor omului. Nu au nimic comun cu colaborarea internațională încercările de a atribui exclusiv, individului calitatea de „subiect de drept internațional", de a acredita ideea că el are acum aptitudinea și capacitatea de a se adresa direct organelor internaționale pentru anumite drepturi sau revendicări [8]).

Comunității internaționale îi revin într-adevăr sarcini uriașe în domeniul protecției drepturilor omului, dar nu în a încerca să-l convingă pe individ că el nu mai trebuie să aparțină astăzi unei națiuni, ci „universului", ci, dimpotrivă, în a intui obstacolele care se ridică la nivelul întregii comunități mondiale și care împiedică o reală și efectivă afirmare a drepturilor individului astăzi în lume [9]). Or, asemenea obstacole se cunosc, și sînt evidente pentru oricine vrea să detecteze cauzele reale ale ineficienței unor documente internaționale, ale încordării în relațiile dintre țări, ale nesocotirilor drepturilor legitime ale popoarelor.

Reprezentanți a numeroase state noi, ai unor țări în curs de dezvoltare, au luat de aceea cu hotărîre poziție împotriva tendințelor de a absolutiza drepturile omului numai sub aspectul conceperii lor ca drepturi „electorale", au demonstrat cu convingere, pe baza unor argumente concludente, necesitatea abordării în-

8) Neputînd înțelege că tocmai statul suveran național reprezintă cadrul firesc și cel mai adecvat de apărare a drepturilor și libertăților individului, unii politologi din Occident emit părerea că „atîta timp cît suveranitatea predomină în relațiile internaționale, protecția drepturilor omului rămîne deficitară". (*I.L.A., Report of the Fifty-Third Conference,* Buenos Aires, p. 418). După părerea lor, „individul devine acum subiect de drept internațional, care de aici înainte ar fi mai indicat să fie numit «drept mondial». El este direct protejat de acest drept... Și statele nu mai pot invoca jurisdicția lor internă" (John Humphrey, *The International Law of Human Rights in the Middle Twentieth Century,* în „The Present State of International Law", I.L.A., Kluwer, The Netherlands, 1973, p. 83).

9) În legătură cu sarcinile și perspectivele colaborării internaționale a statelor în domeniul drepturilor omului, a se vedea, I. Ceterchi, A. Bolintineanu, N. Androne, *Drepturile omului în lumea contemporană,* București, 1980, Editura politică, p. 54—143 ; Nae Androne, Victor Duculescu, *Drepturile omului și cooperarea internațională,* în „Viitorul social", anul VI, 1977, nr. 3, p. 421—431 ; idem, *Proceduri de cooperare internațională în domeniul drepturilor omului,* în „Revista română de drept", anul XXXIII, 1977, nr. 11, p. 18—21.

tregii problematici umanitare în contextul luptei pentru lichidarea subdezvoltării, pentru făurirea unor noi relații internaționale, fondate pe echitate, pe eliminarea tuturor privilegiilor sau vestigiilor politicii de asuprire [10]).

Nu o dată, reprezentanții acestor țări au arătat în cadrul O.N.U., în cadrul altor organisme internaționale, că este în mod prioritar esențial ca ansamblul problemelor drepturilor omului să fie corelat cu eforturile pentru afirmarea independenței și suveranității naționale [11]), pentru realizarea unor condiții de trai convenabile tuturor ființelor umane, într-o nouă ordine economică și politică internațională, în spiritul respectului demnității tuturor oamenilor și al tuturor popoarelor, într-o societate eliberată de spectrul războiului, al foamei și al subdezvoltării.

4. O strălucită concepție și un program de acțiune

România socialistă, care a înfăptuit, prin eforturile întregului nostru popor, un sistem efectiv de protecție a drepturilor omului, reflectat în constituție și legile

10) Astfel cum arăta Manoucher Ganji, raportorul special al Comisiei drepturilor omului, „...Condiția prealabilă, esențială pentru exercitarea efectivă a tuturor drepturilor omului, în special a drepturilor economice, sociale și culturale, este independența, integritatea teritorială și suveranitatea națională" (Manoucher Ganji, *Mise en oeuvre des droits économiques, sociaux et culturels : problèmes, politiques, progrès*, Nations Unies, New York, 1975, p. 321).

11) Într-un articol recent, profesorul Hermann Klenner din R. D. Germană arăta că „Un seminar organizat la Dar Es Salaam de către Națiunile Unite cu privire la căile necesare și metodele de promovare a drepturilor omului în Africa a făcut generalizarea foarte corectă că orice discuție în legătură cu drepturile umane în Africa va fi de natură pur academică atita timp cît popoarele africane nu vor putea să decidă liber afacerile lor politice, dezvoltarea lor culturală și nici să decidă de resursele lor naturale" (Hermann Klenner, Human Rights, *Peaceful Coexistence and International Law in the Present Period*, în „German Democratic Republic Committee for Human Rights Bulletin", 1979, nr. 2, p. 26, 27).

țării, s-a făcut cunoscută în lume și prin promovarea unei concepții noi, de o largă deschidere, profundă rezonanță și înaltă ținută morală privind drepturile omului. Gîndirea președintelui Nicolae Ceaușescu, strălucit om politic și teoretician, a fundamentat trăsăturile și dimensiunile unei concepții noi, originale, profund revoluționare, privind drepturile omului, în care se regăsește lupta poporului nostru pentru independență, pentru dreptate socială și națională, aspirațiile pentru făurirea unei lumi a păcii și independenței, bazată pe egalitatea în drepturi a popoarelor și relații echitabile între toate națiunile lumii. Anii laborioși de cînd la cîrma țării este tovarășul Nicolae Ceaușescu au fost și anii cei mai rodnici de afirmare a umanismului socialist în viața și practica revoluționară a României socialiste.

Pornind de la experiența poporului nostru și de la imperativele epocii pe care o trăim, tovarășul Nicolae Ceaușescu a definit în mod magistral în scrierile sale noul concept românesc de drepturi ale omului, concept în care sînt integrate organic cerința asigurării dreptului la viață și la pace, la muncă, a libertăților politice, a participării depline și conștiente a fiecărui om al muncii la activitatea colectivității, la democrația socialistă. În acest concept, profund novator, revoluționar, pătruns de un adevărat umanism, se regăsește adevărata esență a drepturilor omului, conferită de orînduirea socialistă, înțelegerea conștientă a libertății ca o participare activă și pe deplin angajată la viața economică, socială și politică, efortul comun al tuturor pentru edificarea noii orînduiri devenind o garanție a exercitării libere de către fiecare cetățean a ansamblului de drepturi și libertăți garantate prin legea fundamentală a statului.

Așa cum sublinia, cu deosebită pregnanță, tovarășul Nicolae Ceaușescu, *„Numai o asemenea abordare practică a problemei democrației poate asigura afirmarea plenară a personalității umane, corespunde cauzei des-*

cătușării omului, care să fie cu adevărat liber, stăpîn pe destinele sale" [12]).

Dînd expresie tocmai acelor realități noi, care fac ca între individ și societate să existe o unitate pe deplin conștientă, de voință și acțiune, sistemul drepturilor și libertăților din țara noastră evoluează în permanență pe linia continuei sale perfectibilități, în raport cu perfecționarea însăși a sistemului politic al României socialiste [13]).

Documentele Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român, primite cu entuziasm de întregul nostru popor, oferă un cadru nou și tot mai propice afirmării drepturilor și libertăților cetățenești, aducînd importante elemente de natură să contureze cu tot mai multă putere sistemul garantării acestor drepturi în societatea noastră socialistă. Sînt remarcabile, în această privință, prevederile privind dezvoltarea economico-socială a României în profil teritorial, chemate să asigure o dezvoltare armonioasă, echilibrată și unitară a tuturor regiunilor țării, prevederile privind creșterea nivelului de trai, ridicarea continuă a calității vieții, programul de cercetare științifică și dezvoltare tehnologică chemat să asigure o eficiență sporită a întregii activități economice, afirmarea bazei materiale, temelia prosperității economice și spirituale a întregului nostru popor.

Eveniment istoric în viața poporului român, Congresul comuniștilor români a subliniat cu putere *„umanismul nou, revoluționar al orînduirii pe care o edificăm, în centrul căreia se află omul, demnitatea, bunăstarea și fericirea lui"*, după cum se arăta în magistralul raport prezentat Congresului de tovarășul Nicolae Ceaușescu [14]). În cuvîntarea de închidere a mărețului forum al comuniștilor, conducătorul partidului și statului român, secretarul general al partidului, asigurînd partidul și poporul că va face totul pentru îndeplinirea mandatului ce i s-a încredințat arăta: *„Ca și pînă acum, voi acționa pentru a înfăptui socialismul în adevărata lui lumină, pe baza principiilor umanitare, socialismul și comunismul de omenie. Aceasta este condiția esențială pentru ca socialismul să se afirme drept cea mai umană, superioară societate din lume"* [15]).

Concepția României privind drepturile și libertățile cetățenești, garanțiile practice consacrate prin întreaga organizare economică și socială, prin legile țării, cu privire la respectul și garantarea acestor drepturi, se corelează organic cu politica externă a României, profund umanistă, de promovare a unor principii noi în viața internațională, cu cerința lichidării subdezvoltării, a eliminării surselor de tensiune și conflict, a făuririi unor noi raporturi între state, bazate pe respectul deplin al egalității în drepturi.

În gîndirea românească, umanismul presupune prin excelență în actualul moment istoric, măsuri hotărîte pentru dezarmare, pentru democratizarea relațiilor internaționale, în favoarea unei noi ordini economice și politice internaționale, pentru o politică de independență a popoarelor, de colaborare pașnică a tuturor națiunilor, în spiritul egalității depline în drepturi.

În perspectiva profundelor mutații ce se înfăptuiesc în lumea contemporană, respectul drepturilor omului

12) Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, București, 1979, Editura politică, p. 542—543.

13) A se vedea pentru aceste aspecte: Nistor Prisca, Cristian Ionescu, *Drepturile și libertățile cetățenești în condițiile adîncirii democrației socialiste*, în „Era socialistă", anul LX, nr. 5, 5 martie 1980, p. 18—20; Ladislau Lörincz, Victor Duculescu, *Democrație și legalitate. Drepturile omului în sistemul nostru socialist*, în „Sistemul politic al Republicii Socialiste România", București, 1979, Editura Politică, p. 150—170.

14) Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, 1979, Editura politică, p. 84.

15) Nicolae Ceaușescu, *Cuvînt de închidere a lucrărilor Congresului al XII-lea al Partidului Comunist Român*, în „Scînteia", an XLIX, nr. 11588 din 24 noiembrie 1979.

se înfăţişează ca o idee generoasă, a cărei respectare şi traducere în viaţă este legată de înţelegerea deplină a sensurilor adevăratului umanism, de promovarea unor măsuri erale care să ducă la eliminarea exploatării, a discriminărilor, a tuturor formelor care afectează direct condiţia umană, contribuind la făurirea unei lumi a păcii, care să asigure prosperitatea deplină a tuturor oamenilor şi popoarelor.

GEORGES GURVITCH ŞI DIALECTICA „NEDOGMATICĂ"

Unul dintre adepţii cei mai fervenţi ai dialecticii „nedogmatice", relativiste, filosoful şi sociologul francez Georges Gurvitch, centrează conţinutul discursului filosofic pe conceptele de experienţă şi dialectică, încercînd să demonstreze, pe de o parte, unitatea lor intrinsecă, iar pe de altă parte, independenţa acestora faţă de orice filosofie explicită sau implicită, prealabilă actului de cunoaştere propriu-zis. Altfel spus, pentru explicarea generală a lumii, experienţa şi dialectica ar fi suficiente prin ele însele.

A împărtăşi ideea existenţei unor adevăruri generale, a unor principii fundamentale ca punct de plecare al cercetării şi cunoaşterii, considerate dinainte ca autentice, echivalează în concepţia sa cu promovarea unei atitudini dogmatice. Antidogmatismul este identificat astfel cu abandonarea oricărei poziţii filosofice sau ştiinţifice anterioare dobîndirii în şi pe baza experienţei a cunoştinţelor. El fetişizează experienţa şi eludează faptul esenţial că temeiul experienţei se află dincolo de experienţă, în lumea obiectivă. Sprijinit pe această idee, filosoful francez susţine că toate tipurile de dialectică de pînă acum, chiar şi cele mai concrete, cum este aceea a lui Marx, au fost „domesticite" prin puncte de vedere dogmatice, acceptate dinainte, întrucît experienţa însăşi, ca fundament al dialecticii, a fost pusă în serviciul unei filosofii preconcepute. „Cauza dialecticii, precizează Gurvitch, este pierdută dinainte dacă ea începe să se alieze la o poziţie filosofică sau ştiinţifică particulară. Ea le precede pe toate, ea le

trasează calea dejucînd orice dogmatizare a unei situații date sau a unei „cotituri" determinate, orice soluție de facilitate, orice sublimare" [1]). Din aceste considerații rezultă că piatra de încercare a dialecticii nu este natura, universul natural, care există în sine și pentru sine, ci experiența, privită ca rezultat al interacțiunii dintre subiect și obiect. În măsura în care nu acceptă originarea nici unui adevăr în afara experienței, orice încercare de a atașa dialectica la o poziție filosofică sau științifică prealabilă acesteia este de neacceptat, iar hiperempirismul dialectic poate fi înfățișat ca singura orientare dialectică consecventă cu ea însăși. Acest mod de interpretare a dialecticii l-a determinat pe J. P. Sartre să sublinieze că hiperempirismul dialectic este o concepție de inspirație neopozitivistă, deoarece ceea ce vrea să evidențieze acesta este faptul că însăși dialectica este o concluzie empirică. „Neîncrederea într-un apriori dialectic, menționează Sartre, este perfect justificată în limitele unei științe empirice" [2]), care nu crede nici în universalitatea rațiunii dialectice, nici în elementele apodictice ale experienței, pe scurt, repudiază orice universal și consideră că metoda dialectică nu are sens decît dacă ea precede orice filosofie și orice știință „dedogmatizată".

Experiența, așa cum o înțelege Gurivtch, ca experiență trăită, experiență cotidiană, în sfîrșit, experiența amenajată prin cadrele operatorii ale diferitelor științe, implică mediații, intermediari de diverse grade între imediat și construit. Construitul nu este, la urma urmelor, decît un caz limită care presupune o infinitate de treceri. Cu alte cuvinte, experiența nu se reduce la o anumită interpretare particulară, ci ne plasează în fața „itelor inextricabile ale mediațiilor imediatului și al imediațiilor mediatului", ceea ce explică caracterul dialectic al oricărei experiențe. Așadar, experiența nu

1) G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962, p. 8.
2) J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 117.

este pură, simplă, imediată, ci este totdeauna complexă, bogată, variată, cu alte cuvinte experiența în plenitudinea ei este dialectică. Pornind de la aceste trăsături reale ale experienței, dar interpretate într-o perspectivă subiectivistă, Gurvitch conclude că „dialectica virulentă, fidelă vocației sale, și experiența pătrunzînd în mod efectiv în profunzimile realului sînt făcute pentru a se înțelege, a se ajuta, a se uni, emancipate de orice viziune filosofică prealabilă" [3]).

Din perspectiva acestei concepții despre conținutul experienței, Gurvitch apreciază că „emiterea unei teorii univoce asupra experienței, cu scopul de a servi o preconcepție dobîndită, că se numește senzualism, asociaționism, pozitivism, criticism, pragmatism, fenomenologie, existențialism sau misticism, deformează experiența, o pietrifică, distruge imprevizibilul, varietatea infinită, neașteptatul cadrelor ei însăși, devenind un etalon de validare a unei poziții luată dinainte". Prin urmare, ceea ce unește experiența cu dialectica și ceea ce face din dialectică motorul experienței este caracterul dinamic, schimbător al acesteia din urmă. Experiența distruge fără încetare cadrele sale de referință. Experiența, continuă el, este asemănătoare unui adevărat proteu: ne scapă cînd credem că i-am pătruns secretul, îi sîntem victime cînd credem că ne-am eliberat [4]).

Afinitatea profundă dintre dialectică, ca metodă și ca mișcare reală, și experiență, amîndouă susținîndu-se reciproc, se sprijină, în al doilea rînd, în opinia lui Gurvitch, pe faptul că ambele sînt atașate umanului.. „Experiența este totdeauna umană ; ea nu este niciodată nici infraumană, nici supraumană. Ea este efortul oamenilor, a grupelor, a claselor, a societăților întregi de a se orienta în lume, în lumea socială mai întîi, dar,

3) G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 10.
4) *Ibidem.*

în același timp, prin intermediul acesteia, în lumea naturii" [5]).

Încrezător în caracterul realist și autentic al concepției sale, Gurvitch încearcă să suprapună în mod ilicit, conținutul conceptului său de experiență celui de practică socială din filosofie marxistă. „Experiența, scrie el, este praxisul social, în același timp colectiv și individual, asupra căruia K. Marx a insistat cu o forță specială de convingere" [6]). Între conceptul de experiență a lui Gurvitch și cel de practică a lui Marx este, însă, o deosebire radicală, de esență. Experiența despre care vorbește gînditorul francez, ca expresie a unei interpretări gnoseologizante și sociologizante, are un caracter subiectiv, depinde în chip exclusiv de om și de viața socială, pe cînd practica în concepția lui Marx este o activitate materială, realizată de oameni, dar condiționată obiectiv, deoarece ea implică transformarea, modificarea realității obiective, adică a ceva deosebit și independent de voința și conștiința oamenilor, modificare ce depinde nu numai de subiect ci în primul rînd de obiect, care prin structura și particularitățile sale se „lasă" modelat.

Gurvitch distinge experiența amenajată de științele naturii, unde au caracter dialectic numai cadrele operatorii pentru că ele sînt nedetașabile de intervenția coeficientului uman, mai exact social, de experiența amenajată în științele omului și, în mod deosebit, de sociologie. În acest ultim caz, caracterul dialectic este specific nu numai cadrelor operatorii ale aparatului conceptual care intervine în experiență, ci conținutului real al acestei experiențe care este el însuși dialectic. „Căci ceea ce este experimentat în științele umane și în afara acestor științe, menționează gînditorul francez, este realitatea umană și socială, în mod esențial cuprinsă în mișcarea dialectică" [7]). Rezultă că pentru

5) *Ibidem.*
6) *Ibidem*, p. 11.
7) *Ibidem*, p. 242.

științele omului dialectica este în același timp o mișcare reală și o metodă, iar pentru științele naturii, ea este, îndeosebi, o metodă.

Supralicitarea aspectului uman, subiectiv al experienței, are drept consecință directă faptul că dialectica, sub toate formele sale, nu numai că poartă amprenta umanului, dar este exclusiv a umanului, socialului, istoricului, repercutîndu-se doar, sub unele aspecte, asupra naturii. Așadar, în concepția lui Gurvitch experiența amenajată în științele naturii vizează conținuturi care, în ele însele, n-au nimic dialectic. Altfel spus, dialectica „nedogmatică" respinge, datorită eludării caracterului obiectiv al experienței, ideea existenței unei dialectici a naturii.

Cele trei aspecte sau ipostaze ale dialecticii — ca mișcare reală, ca metodă și ca raport între obiectul construit de o știință și existența reală —, desprinse de Gurvitch, sînt expresia directă a acestei concepții restrictive, subiectiviste asupra experienței. Astfel, ca mișcare reală, dialectica este drumul urmat de totalitățile umane, în primul rînd sociale și istorice pe cale de a se face și desface, în zămislirea reciprocă a ansamblurilor și părților lor, a actelor și creațiilor lor, precum și în lupta pe care aceste totalități o duc împotriva obstacolelor interne și externe ce le întîlnesc în mișcarea lor. Din moment ce în aceste totalități evolutive reale se găsesc incluse fenomene de ordin spiritual, dialectica, ca mișcare reală, apreciază Gurvitch, exclude orice proiecție în natură sau rațiune, ca și în forme de conștiință detașate de domeniile realității din care ele fac parte. Cu alte cuvinte, dialectica ca mișcare reală se referă la o realitate specifică, care, prin excelență, este realitatea socială.

În calitate de metodă, dialectica este modalitatea de a cunoaște în mod adecvat mișcarea totalităților sociale reale și istorice. Ea poate, totuși, menționează Gurvitch, deveni aplicabilă, prin unul sau altul din procedeele sale, la anumite științe ale naturii, fără ca prin aceasta realitatea naturală, pe care ele o studiază să fie prin

ea însăşi dialectică. Explicaţia acestui fapt constă în aceea că toate ştiinţele, chiar cele naturale, au de a face cu anumite cadre de referinţă mai mult sau mai puţin artificiale, unde intervine umanul şi, prin intermediul acestuia, perspectiva socială.

Această viziune restrictivă asupra dialecticii îl plasează pe Gurvitch alături de acei gînditori din secolul nostru, cum sînt H. Marcuse, Merleau-Ponty, J. P. Sartre ş.a. care, conştienţi de imensa însemnătate a dialecticii pentru înţelegerea şi transformarea lumii, au redus-o în mod paradoxal, la domeniul instituirilor practicteleologice şi a activităţii de conştientizare. Natura în concepţia acestor gînditori nu este dialectică în sine, doar ştiinţele despre natură, adică teoriile despre natură, cu un conţinut relativ, elaborate de om prin actele sale libere. În această privinţă, H. Marcuse se pronunţa categoric atunci cînd scria : „Fizica matematică tratează obiectul făcînd într-adevăr abstracţie de orice istoricitate, şi poate să o facă în mod îndreptăţit, deoarece fiinţa naturii (das Sein der Natur) nu este istorică aşa cum este existenţa realităţii umane (des Daseins). Natura *are* istorie, ea însă nu *este* istorie“ [8]).

Aplicarea dialecticii numai la realitatea social-istorică îşi are originea în concepţia neokantiană care a instituit o ruptură între societate şi natură precum şi între ştiinţele referitoare la ele. „La baza acestei antinomii, între acceptarea şi accentuarea dialecticii într-o direcţie, discreditarea şi respingerea ei într-alta, a stat o cezură brutală între natură şi cultură, între natură şi istorie, cezură elaboră în numele omului şi al imperiului propriu numai lui“ [9]). Consecinţa acestei poziţii, care în numele dialecticii subiective respinge dialectica obiectivă, este neglijarea sau punerea sub semnul întrebării a bazelor ontologice, materialiste ale dialecticii. G. Gurvitch, prizonier al antropocentrismului filosofic, aflat la antipodul dezantropomorfizărilor ontologiei materialiste, sfîrşeşte prin a nega dialectica în natură, încurcîndu-se în iţele inextricabile ale subiectivismului. Lenin, referindu-se la semnificaţia obiectivă a dialecticii, sublinia că „principiul universal al dezvoltării trebuie unit, legat, de principiul universal al unităţii lumii, naturii, mişcării, materiei“ [10]). Aşadar, în viziunea lui Lenin dialectica ştiinţifică, veritabilă şi materialismul sînt de nedespărţit, deoarece stabilitatea şi nestabilitatea, structurarea şi destructurarea, mişcarea şi repaosul sînt de neînţeles înafara concepţiei pentru care mişcarea permanentă, veşnică presupune un temei, un substrat, o substanţă, deoarece numai pe această bază lumea poate fi explicată aşa cum este ea, prin sine, fără intervenţia unei forţe din afară.

Metoda dialectică se caracterizează, după părerea lui Gurvitch, prin următoarele trăsături principale: a) dialectica vizează, în acelaşi timp, ansamblurile şi elementele lor constitutive, totalităţile şi părţile lor. Diferitele interpretări pot insista mai mult asupra totalităţilor sau părţilor, asupra unităţii sau multiplicităţii, dar orice dialectică va refuza neantizarea unităţii în multiplicitate sau a multiplicităţii în unitate, deoarece mişcarea simultană a ansamblurilor şi a părţilor lor presupune aceste două aspecte; b) negativitatea, în sensul că un element nu este niciodată identic cu el însuşi, este o altă trăsătură a dialecticii. Negativitatea înseamnă respingerea discursivului, a ceea ce rămîne aservit etapelor de pe traseu, singurele accesibile abstractizării şi generalizării. Negaţia dialectică se identifică cu distrugerea logicii formale, a generalului, abstractului, discursivului, pentru a dezvălui ceea ce ele ascund; c) dialectica este, sub toate aspectele sale, zgu-

8) H. Marcuse, *Beitrage zu einer Phenomenologie des Historischen Materialismus*, în vol. H. Marcuse, Alfred Schmidt, *Existentialistisch Marx — Interpretation*, Frankfurt am Main, Eüropäsche Verlangsanstalt, 1973, p. 68—69.

9) I. Ianoşi, *Umanism : Viziune şi întruchipare*, Ed. Eminescu, Bucureşti, p. 32.

10) V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 231.

duirea oricărei stabilităţi aparente în realitatea socială, ca şi în orice cunoştinţă, respingînd orice formulă încheiată, definitivă. Ea demolează conceptele mumificate care, în loc să servească ca puncte de reper, împiedică pătrunderea în real, în particular, în realitatea socială, d) în sfîrşit, dialectica este, pe de o parte, manifestarea, iar, pe de altă parte, punerea în relief a tensiunilor, a opoziţiilor, a conflictelor, cu un cuvînt a contrariilor. Dialectica, susţine Gurvitch, este manifestarea şi evidenţierea faptului că elementele aceluiaşi ansamblu se condiţionează reciproc, şi cu excepţia antinomiilor propriu-zise (existenţă şi neant, necesitate absolută şi libertate creatoare nelimitată), cea mai mare parte a manifestărilor conflictuale mai de grabă se întrepătrund decît să se opună cu mai multă sau mai puţină intensitate. Rezultă că factorul decisiv, hotărîtor în explicarea mişcării ansamblurilor sociale este unitatea, interdependenţa contrariilor şi mai puţin ciocnirea, opoziţia acestora. „Pe scurt, scrie el, dialectica se remarcă printr-o infinitate de grade intermediare între termenii opuşi, care pot fi studiaţi efectiv în toată varietatea lor" [11]).

Raportul dialectic care se stabileşte între obiectul construit de o ştiinţă, metoda utilizată şi existenţa reală vizează un aspect al dialecticii despre care Gurvitch susţine că nu a fost luat în considerare de nici un gînditor pînă la el. Această dimensiune a dialecticii este deosebit de accentuată în sociologie şi, în general, în ştiinţele omului din cauza faptului că totalităţile reale investigate de aceste ştiinţe sînt pătrunse de multiple semnificaţii umane şi includ conştientul, mai precis, psihicul colectiv şi individual. Acest specific al ansamblurilor sociale, explică caracterul angajat al ştiinţelor umane, valorizarea lor conştientă sau inconştientă, împotriva cărora dialectica, luată sub acest aspect, este singura capabilă să lupte cu eficacitate [12]).

11) G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 36.
12) *Ibidem*, p. 37.

Metoda dialectică, observă corect G. Gurvitch, nu corespunde în mod riguros multiplicităţii mişcărilor dialectice reale, căci, în acest fel ea ar sfîrşit prin a intra în contradicţie cu sine însăşi. Totodată, nici reducerea acesteia la un singur procedeu, aplicabil la numeroasele mişcări dialectice reale divers orientate şi, cîteodată, ireductibile, este de nesusţinut pentru că ar antrena inflaţia şi fetişismul antinomiilor şi, prin intermediul lor ar provoca o reîntoarcere la dogmatism. În consecinţă, conchide gînditorul francez, singura cale care se deschide în faţa noastră rezidă în distincţia între mai multe procedee operatorii de dialecticizare, procedee care decurg din metoda dialectică, dar sînt aplicabile, fie de o manieră exclusivă, fie de o manieră concurentă, fie, în sfîrşit, de o manieră conjugată, concomitentă [13]). Numărul procedeelor de dialecticizare nu este limitat. Noi procedee dialectice vor fi mereu descoperite. În stadiul actual al cunoştinţelor noastre, Gurvitch distinge cinci procedee operatorii prin care se manifestă metoda dialectică : complementaritatea dialectică, implicaţia dialectică mutuală, ambiguitatea dialectică, polarizarea dialectică şi reciprocitatea de perspectivă.

Din cele consemnate rezultă că pentru Gurvitch, de vreme ce cunoaşterea şi societatea există în şi prin om, însăşi existenţa, realitatea trebuie judecată exclusiv prin om. Lecţia criticismului kantian este dusă însă pînă la consecinţele sale extreme soldîndu-se prin convertirea unui principiu epistemologic într-unul ontologic. El „uită" că omul nu este un dat, ci un rezultat istoric, produsul superior al materiei, şi că o dată cu apariţia omului, deşi realitatea se umanizează, ea nu încetează de a fi ceea ce este din vecii vecilor, o existenţă în sine şi pentru sine. Filosoful francez nu ia în considerare faptul esenţial că „istoria însăşi este o parte reală a istoriei naturii a transformării naturii în om". Recu-

13) *Ibidem*, p. 238.

noașterea autonomiei ontologice a naturii ca realitate în sine independentă de societate este condiția esențială atît a înțelegerii esenței vieții sociale, care se constituie pe baza schimburilor de substanțe cu natura, precum și a raționalității ei, imposibil de argumentat în afara emergenței societății din natură. Deci, din faptul că dialectica se dezvăluie în și prin activitatea oamenilor, nu rezultă că ea este rodul exclusiv al intervenției umanului colectiv sau individual. Fără îndoială, experiența și modul de înțelegere dialectic al lumii sînt de neconceput fără om, au o dimensiune și condiționare umană și socială, dar ele nu se reduc la uman și social Mai precis, întrucît omul face istoria, nu înseamnă că el nu cunoaște decît ceea ce face. De vreme ce existența materială este primordială în raport cu gîndirea, în practică prin ceea ce face, omul nu cunoaște decît ceea ce este. Eroarea idealismului constă în aceea că evidențiind dimensiunea subiectivă a experienței și cunoașterii consideră obiectul cunoașterii atît sub aspectul formei cît și al conținutului un produs al subiectului.

Unirea cu umanul și socialul este numai o premisă necesară, dar nu și suficientă pentru înțelegerea științifică a experienței și dialecticii. Dacă umanul și socialul sînt reduse, așa cum procedează Gurvitch, numai la dimensiunea lor spirituală, experiența și dialectica, în pofida efortului de interpretare realistă, implicat de această corelație, se cuvine a fi apreciat ca atare, rămîn tributare unei viziuni filosofice idealiste. În acest context, încercarea de a emancipa experiența și dialectica de filosofie în general se dovedește, în cele din urmă, o eliberare de filosofiile tradiționale, speculative și unirea lor, e adevărat, cu o filosofie mai pămîntească — hiperempirismul dialectic — clădit, însă, pe realitatea umană și socială, interpretată în chip idealist.

Pretențiile lui Gurvitch de a izola experiența și dialectica de orice filosofie se dovedesc la o analiză

mai atentă, iluzorii, nejustificate. Experiența și dialectica își sorb seva fertilității lor din filosofia care consideră că umanul și socialul ființează în și prin realitatea obiectivă, prin activitatea materială, practică, pe care se pot sprijini și edifica eforturile umane și sociale. În măsura în care umanul și socialul nu sînt creații ex nihilo nu se poate admite că experiența și dialectica se corelează exclusiv cu umanul și socialul. Temelia experienței și dialecticii este realitatea obiectivă, natura existentă înaintea omului și a societății. Cu alte cuvinte, fundamentul autentic al experienței și dialecticii este realitatea obiectivă, materia fără de care însuși conținutul și manifestările variate ale acestora ar fi de neînțeles.

Gurvitch este fascinat de dimensiunea umană, socială, istorică a realității și trece cu vederea faptul că aceasta nu se reduce la uman și social. În abordarea problemelor filosofice, el absolutizează perspectiva sociologică, conferind valoare universală, filosofică unor adevăruri particulare, sociologice. În acest fel, el ajunge să denatureze sensul unor concluzii ale lui Marx, a căror valoare de adevăr este circumscrisă, în mod expres, în limitele concepției sale științifice despre universul social. „... În starea socială, scria Marx,... spiritualismul și materialismul... pierd caracterul antitetic și implicit existența lor ca asemenea opoziții“ [14]) sau că „...lupta în jurul vechii opoziții dintre spiritualism și materialism a fost epuizată în toate sensurile și... a fost înlăturată o dată pentru totdeauna...“ [15]). Prin aceste afirmații, Marx nu urmărea, sub nici un chip, să susțină, cum înclină să sugereze Gurvitch, că opțiunea pentru o anumită poziție filosofică ar fi superfluă, ci faptul că din punctul de vedere al conceperii societății

14) Marx—Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. pol., București, 1966, p. 581.

15) Marx—Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., București, 1968, p. 105.

ca un sistem, ca o „totalitate vie", materialul și idealul, alcătuiesc o unitate, nu pot fi concepute unul fără altul. Gurvitch, evidențiind caracterul de totalitate, de sistem al societății, ajunge să opună integralismul materialismului și determinismului. El eludează astfel faptul esențial că Marx concepea universul social ca un tot structurat în care diferitele laturi, procese, deși interacționează între ele, au funcții și valori diferite în definirea și determinarea mișcării sociale. Dintre acestea, modul de producție reprezintă factorul hotărîtor care determină și explică, bineînțeles în ultimă instanță, toate celelalte componente ale societății.

Supraestimarea totalității, exagerarea rolului său de sine stătător în explicarea vieții sociale și a principiului cantitativ parte-întreg, simplu-complex, îl împinge pe Gurvitch spre subaprecierea valorii explicative a altor categorii dialectice, îndeosebi a principiului calitativ determinant-determinat, adică a principiului subordonării componentelor universului social. Suprapunerea materialului și idealului, punerea pe același plan a existenței sociale și conștiinței sociale, rezultat al supralicitării valorii teoretice a categoriei de totalitate, are un caracter idealist, utopic, deoarece vine în contradicție cu esența procesului istoric, pe care în mod necesar îl închide, blocînd forțele interne ale autodepășirii sale. Cu alte cuvinte, absolutizarea totalității sociale și interpretarea abstractă, nediferențiată a acesteia anihilează forța motrice a dezvoltării sociale, contradicția dintre obiectiv-subiectiv, existența socială și conștiința socială.

O altă consecință a eludării caracterului obiectiv al experienței și dialecticii este negarea legilor generale. Recunoașterea legilor ar fi în contradicție cu spiritul dialecticii, ar implica situarea pe pozițiile dogmatismului. De pildă, după opinia gînditorului francez, evidențierea rolului determinant al unor fenomene sociale în ansamblul complex al realității sociale echivalează cu asumarea unui punct de vedere dogmatic și lipsă de relativism. „Lipsa de relativism se confirmă în tendința

de a reduce palierele în profunzime ale realității sociale, la forțele productive, la conștiința de clasă și la ideologie, nerecunoscînd că ierarhia lor este în mod esențial variabilă în funcție de tipurile de structuri sociale și de fenomenele sociale subadiacente" [16]).

Judecînd teoria materialismului istoric din perspectiva concepției sale abstracte, nediferențiate asupra totalității sociale care are în vedere numai interacțiunea diferitelor sale laturi, Gurvitch elimină explicația deterministă, considerînd că nu se poate vorbi de rolul hotărîtor, determinant al unuia dintre elementele componente ale concretului social. El instituie astfel o opoziție, o disociere între faptul social și valoare, între obiectivitate și apreciere, avansînd ideea că studiul universului social trebuie eliberat de orice caracter „estimativ", care ar îngădui atribuirea unei poziții speciale, vreunuia dintre „nivelele de profunzime" ale realității sociale. „Pe scurt, scrie el, gradele de profunzime sînt absolut independente de gradele de valoare și de realitate" [17]). El substituie criteriului obiectiv de analiză a concretului social unul subiectiv, susținînd că nivelurile „subadiacente" sau „mai profunde" sînt dependente de capacitatea cercetătorului de a le sesiza și exprima. În acest fel, o exigență metodologică fundamentală în cercetarea fenomenelor sociale, aprecierea, valorizarea diferențială a componentelor, sferelor distincte ale concretului social în funcție de caracterul lor obiectiv sau subiectiv, de rolul lor în viața socială este respinsă de gînditorul francez. „Analiza diferitelor laturi ale vieții sociale din punct de vedere al locului, rolului și funcției lor în cadrul întregului social, al gradului lor de esențialitate, implică elaborarea unor enunțuri estimative, apreciative asupra fenomenelor sociale, dar o estimare fundamentată obiectiv, bazată pe cunoaște-

16) G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1969, p. 320.
17) *Ibidem*, vol. I, 1957, p. 66.

rea legilor structurării fenomenelor" [18]). Aşadar, ştiinţa socială autentică presupune realizarea unei armonii între cunoaşterea şi aprecierea fenomenelor sociale.

Negarea legilor este rezultatul direct al ignorării fundamentului general, material al sistemelor şi proceselor realităţii, al absolutizării specificului calitativ al acestora, a discontinuităţii, particularului, fenomenului, întîmplătorului, ce facilitează promovarea unei poziţii a cărei trăsătură esenţială este ambiguitatea. Teza caracterului ambiguu al structurilor realităţii privează raporturile structurale de un fundament propriu-zis, de un substrat. De aceea, generalizarea şi descoperirea legilor îi par lui Gurvitch nelegitime, deoarece între sistemele şi procesele realităţii nu există o legătură şi condiţionare reciprocă pe o bază determinată, comună, pe baza materiei. În acest fel, prin escamotarea distincţiei dintre ceea ce este determinant şi determinat, principal şi secundar, cauzal şi condiţional, legic şi funcţional, dialectica relativistă, „nedogmatică", îmbrăţişată de Gurvitch, reuşeşte să confecţioneze o imagine ad hoc asupra lumii.

Străduindu-se permanent să respecte complexitatea realului, forjînd conceptele în raport cu mobilitatea acestuia, dar supralicitînd relativitatea, Gurvitch scapă din vedere stabilitatea şi unitatea existenţei. Altfel spus, scrupulele pentru a asigura un maximum de elasticitate dialecticii îl fac să piardă din vedere însăşi esenţa acesteia. „Nucleul acceptabil al tezei lui Gurvitch, remarca Ath. Joja, ni se pare ideea că legea nu trebuie fetişizată, absolutizată, considerată dogmatic ca un fetiş care acţionează deasupra fenomenelor... Dar acest nucleu raţional se pierde cînd afirmăm că nu există legi. Una este să nu admiţi concepţia dogmatic-abstractă a legilor şi alta să negi legitatea fenomenelor din natură şi societate" [19]).

18) I. Florea, *Dialectica logicului şi istoricului în cunoaşterea socială*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1980, p. 101.
19) Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 438.

Dialectica ştiinţifică, model aproximativ al structurii realităţii, respinge atît absolutizarea continuităţii, a generalului, a necesarului, care duce la pietrificarea dialecticii, cît şi a discontinuităţii, a particularului, a întîmplătorului, care sfîrşeşte în relativism şi subiectivism. Nu există un relativ prin el însuşi, în sine, separat de absolut, de ceea ce este permanent, de lumea materială. În măsura în care relativul este considerat prin el însuşi modalitatea de fiinţare veritabilă a dialecticii, aceasta îşi pierde propria identitate, convertindu-se într-o pseudodialectică. Relativismul destul de adîncit, avertiza Lenin, nu vede că deosebirea dintre relativ şi absolut este relativă. „Pentru dialectica obiectivă, în relativ, există absolutul. Pentru subiectivism şi sofistică, relativul este numai relativ şi exclude absolutul" [20]). Hiperempirismul dialectic dezvoltat de Georges Gurvitch este o dialectică de tip cratylian [21]), care vede numai mişcarea, curgerea şi lasă în umbră materia, conţinutul, ceea ce se mişcă ; de aceea are toate şansele să se convertească în subiectivism şi sofistică.

„Dialectica empirico-realistă, precizează Gurvitch, culminează într-un dinamism relativist şi pluralist" [22]). Aceasta înseamnă că dialectica „nedogmatică", înălţată pe terenul fragil şi schimbător al subiectivităţii, susţine posibilitatea elaborării unei pluralităţi de ipoteze pentru fiecare etapă a dezvoltării experienţei şi cunoaşterii ştiinţifice. Desigur, această atitudine pronunţat antidogmatică, eliberatoare de prejudecăţi şi idoli, are

20) V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, Bucureşti, 1956, p. 322.
21) Dacă Heraclit, spunînd că nu ne putem scălda de două ori în apele aceluiaşi rîu, recunoştea că mişcarea absolută este de neconceput în afara repaosului relativ, a stabilităţii temporare a lucrurilor, Cratylos, afirmînd că nu ne putem scălda nici măcar o dată în apele aceluiaşi rîu, supraestima mişcarea şi nega complet stabilitatea, identitatea relativă a lucrurilor cu ele însele.
22) G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962, p. 231.

o valoare incontestabilă pentru progresul oricărui domeniu al cunoașterii, dar prin consecințele ei finale dezavuează orice fel de sinteză. Ea spulberă toate concepțiile curente despre lume și nu poate oferi omului decît avertismentul că-l așteaptă noi abisuri, surprize primejdioase și cotituri neașteptate ale istoriei. Fără îndoială, pluralismul se opune categoric dogmatismului, dar, din nefericire, Gurvitch conferă pluralismului un sens metafizic și relativist, adică consideră pluralismul ca o limită absolută, recunoscînd ca o necesitate fatală existența mai multor adevăruri ireductibile și, deci, inexistența oricărui adevăr. „A da pluralismului un sens relativist, remarca R. Garaudy, ar însemna să punem pe același plan toate ipotezele de lucru ce se înfruntă la un moment dat; pe cînd în realitate, în fiecare moment, una dintre ele se dovedește a fi în cele din urmă capabilă să le integreze pe toate celelalte și să le depășească" [23]). Prin aceasta se deosebește dialectica de sofistică, punctul final al unei dialectici subiective, ce scapă cumpăna dreptei judecăți. Pluralismul sănătos, rod al dialecticii științifice, materialiste, susține că sintezele sînt posibile și necesare întrucît imaginea pe care o construim despre lume, deși nu coincide cu structura existenței în sine, nu se identifică cu ea, este, totdeauna, o imagine aproximativă, relativă a existenței în sine. Pe temeiul acestei viziuni materialiste asupra lumii, dialectica s-a dovedit o suplă metodă de cercetare, ce sintetizează și propulsează spiritul cunoașterii științifice, și, totodată, o sublimă teorie explicativă, indispensabilă pentru înțelegerea relațiilor fundamentale ale realității.

23) R. Garaudy, *Marxismul secolului XX*, Ed. politică, 1969, p. 45.

IDEOLOGIE, UMANISM ȘI ANTIUMANISMUL STRUCTURALIST

În cadrul dezbaterilor contemporane de idei, deosebit de semnificativă pentru caracterizarea procesului de autodefinire a conștiinței de sine a lumii actuale ne apare confruntarea dintre umanism și antiumanism. Nu cunoaștem o altă epocă în care opoziția dintre cele două orientări să se fi pus într-un mod atît de tranșant și ireductibil.

Pornind de la ideea condiționării complexe, social-istorice a creațiilor spirituale, articolul de față încearcă să schițeze cîteva din trăsăturile confruntării în discuție și implicațiile ei teoretice și practice. Amploarea pe care o are preocuparea umanistă în secolul al XX-lea, ce a determinat pe unii dintre exponenții săi spirituali s-o considere „ca aflîndu-se în inima tuturor celorlalte, care nu-i sînt decît variate expresii" [1]), divergența demersurilor care proclamă umanismul nu numai desuet, ci și o piedică în abordarea științifică a problemelor omului, societății și universului ne obligă să atragem atenția asupra limitelor pe care ni le-am impus analizei, în materialul de față. Prima dintre acestea privește concepțiile avute în vedere din multiplele subsumate celor două orientări. Lipsit de unitate, umanismul contemporan se manifestă într-o multitudine de școli, curente și poziții deosebite prin fundamentele teoretice pe care se întemeiază, prin mijloacele

1) Erich Fromm, *L'homme pour lui-même*, Les éditions sociales françaises, Paris, 1967, p. 185.

preconizate în conturarea unei alternative umane de dezvoltare.

Inerția ideologiei care exprimă și apără o societate în dispariție nu este surprinzătoare. A. Gluksmann, unul din reprezentanții „noilor filosofi", pretinde că nu există capitalul, că „toate discuțiile și reprezentările în jurul problemei sînt continuarea tradiționalei metafizici generale" [2]).

Revitalizarea unor asemenea poziții este expresia accentuării procesului de disoluție a capitalismului contemporan, a radicalizării mișcărilor de împotrivire față de sistem și a ideologiilor corespunzătoare. Criza capitalismului care duce la agravarea condiției umane stimulează căutările umaniste, determinînd restructurări importante în conținutul lor. Strîns legată de evoluția capitalismului contemporan este și compromiterea ideii că dezvoltarea economică și tehnologică va duce la rezolvarea tuturor problemelor umane. Acest lucru, precum și insatisfacția generată de un sistem incapabil de a valorifica într-un sens uman marile realizări ale științei și tehnicii contemporane „a orientat critica umanistă spre formele actuale de organizare ale societății capitaliste" conferindu-i „o centrare socială remarcabilă" [3]).

Umanismul post-industrial, continuînd caracterul critic al celui anterior [4]) manifestă, prin unele din

2) A. Gluksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset, 1977, p. 249.
3) Cătălin Zamfir, *Direcții și orientări în umanismul contemporan*, în vol. *Civilizația socialistă. Dimensiuni și confruntări*, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1979, p. 108.
4) Într-o prezentare de sinteză a umanismului contemporan, Cătălin Zamfir distinge umanismul burghez post-industrial, cristalizat în societățile burgheze în care procesul de industrializare s-a încheiat, de umanismul industrial. (vezi Cătălin Zamfir, op. cit., p. 107). Alte prezentări de sinteză asupra umanismului contemporan care relevă note specifice ale acestuia vezi: Al. Tănase, *Cultură și umanism*, Ed. Junimea, Iași, 1973, partea I-a; D. Ghișe, *Umanismul — „operă deschisă"*, în vol. *Dimensiuni umane*, Ed. meridiane, București, 1979; cf. și N. Lotreanu, *Condiția umană a politicului*, Ed. pol., București, 1979, pp. 11—62.

orientările sale, o tendință clară de respingere a capitalismului, argumentînd necesitatea transformării calitative a societății.

Între orientările umaniste care evidențiază o asemenea evoluție se cuvine a fi menționată Școala de la Frankfurt [5]). Poziția acesteia se caracterizează printr-o deosebită „deschidere spre planul realităților sociale contemporane", prin conturarea unei soluții veritabile pentru unele din problemele abordate [6]). Lucrările lui H. Marcuse, E. Fromm, M. Horkheimer, J. Habermas, cunoscuți reprezentanți ai școlii, au avut un deosebit răsunet în actualitate.

Punînd în discuție sistemul capitalist ca întreg, H. Marcuse denunță iraționalitatea societății industriale avansate: „Îmbinarea productivității crescînde cu distrugerea crescîndă; echilibristica pe pragul anihilării; capitularea gîndirii, a speranței și a temerilor în fața deciziilor puterilor existente; menținerea mizeriei alături de o bogăție fără precedent — *toate acestea* constituie cel mai imparțial act de acuzare la adresa *acestei societăți chiar dacă nu sînt o rațiune a sa de a fi, ci numai efectele ei secundare, iar raționalitatea ei impetuoasă*, care promovează necontenit eficiența și creșterea, este ea însăși irațională" [7]) (subl. n.). Analizele efectuate de H. Marcuse asupra societății capitaliste americane îl duc la concluzia, că, în raport cu

5) Între studiile existente în literatura filosofică românească asupra Școlii de la Frankfurt, a valorii și limitelor ideilor promovate de reprezentanții ei, menționăm: Al. Boboc, *Școală de la Frankfurt și problematica umanismului*, Forum, an XVI, nr. 2, 1974; N. Tertulian, *H. Marcuse — o biografie intelectuală*, Studiu introductiv, la vol. H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Ed. pol., Buc., 1977; V. Tismăneanu, *Noua stîngă — Școala de la Frankfurt*, Ed. pol., Buc., 1976; Pavel Apostol și alții, *Critica criticii alienării în filosofia lui H. Marcuse*, Forum, Șt. sociale, 1970.
6) Al. Boboc, *Școala de la Frankfurt și problematica umanismului*, Forum, an. XVI, nr. 2, 1974, pp. 55—56.
7) H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Ed. pol., Buc., 1977, pp. 299—300.

fazele anterioare, contradicțiile nu s-au accentuat numai, ci „au devenit totale" [8]). El consideră că „forma lor cea mai generală, contradicția dintre caracterul social al forțelor de producție și organizarea lor privată, dintre bogăția socială și folosirea ei distructivă, determină toate dimensiunile, toate aspectele politice ale acestei societăți". Convins că orice contradicție socială, oricît ar fi de puternică, nu se rezolvă „de la sine", H. Marcuse consideră că rolul teoriei critice în acest proces este de a „indica și evalua forțele și factorii obiectivi" [9]), de a cerceta cauzele evoluției actuale a societății contemporane și de a-i examina alternativele istorice [10]).

Demersul critic marcusian dezvăluie mecanismele de control, manipulare și dominare spirituală a omului, proprii societății industriale americane. El prezintă unidimensionalitatea ca o mutilare umană, un rău ce împiedică folosirea rațională a forțelor de producție, maximalizarea valorilor culturale și emoționale, pacificarea luptei pentru existență. Fundamentînd ideea necesității schimbării radicale a capitalismului și a constituirii unei societăți libere, nerepresive, din perspective inspirate de analiza condiției umane în societatea de consum, H. Marcuse nu reușește să identifice forța socială care se află în opoziție adecvată față de sistemul ce a redus omul la forma pură a servituții.

După cum se știe, ulterior, H. Marcuse și-a modificat poziția în înțelegerea forțelor sociale capabile să se opună sistemului. El a declarat fără echivoc: „nu pot să-mi închipui o revoluție fără clasa muncitoare". În privința mișcărilor studențești contestatare, el a recunoscut că acestea sînt acțiuni fără funcție revoluționară, ale unor minorități, servind, în mod obiectiv, numai la dezvăluirea situațiilor sociale de oprimare [11]).

8) *Ibidem*, p. 291.
9) *Ibidem*.
10) *Ibidem*, p. 296.
11) „l'Express", din 28—29 oct. 1968.

„Clasa muncitoare rămîne subiectul social al schimbării" [12]) în lupta contra forței extrem de organizate și concentrate a capitalismului tîrziu.

În „Contra-revolution et révolte" și „An Essay on liberation", H. Marcuse reia tema revoluției sociale ca singură modalitate de realizare a unei lumi neagresive, lipsite de exploatare. Merită subliniat accentul pe care îl pune H. Marcuse în aceste lucrări pe revoluție ca practică politică. El demonstrează că servitutea „voluntară" inculcată indivizilor prin mecanismele sistemului nu poate fi zdrobită decît prin practica politică a unei dezangajări metodice față de dreapta și refuzul organizat al sistemului. O asemenea practică implică, conform convingerilor sale, crearea unei noi sensibilități. „Sensibilitatea radicală" preconizată de Marcuse ar constitui releul prin care schimbarea sistemului ar deveni o necesitate individuală, releul dintre „a schimba lumea ca practică politică și energia depusă pentru eliberarea personală" [13]).

Cu toate îndreptările aduse concepției sale, cuvintele cu care încheie „Omul unidimensional" rămîn edificatoare pentru discrepanța dintre critica incisivă a capitalismului, refuzul total al acestuia și utopismul soluțiilor : „Teoria critică a societății nu dispune de concepția care să permită trecerea peste distanța ce desparte prezentul și viitorul ; ea nu face promisiuni ; n-a izbutit ; a rămas negativă. Ea poate rămîne astfel loială față de cei care fără speranță și-au dat și-și dau viața pentru «Marele Refuz» [14]).

Dincolo de rezervele critice ce se impun, din perspectiva umanismului revoluționar, față de abordările teoretice ale reprezentanților Școlii de la Frankfurt și soluțiile conturate problemelor omului în societatea de consum americană, față de efectele contradictorii pentru procesul său de conștientizare, nu pot fi minimali-

12) H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, p. 516.
13) Idem, *Contra-revolution et revolte*, Paris, Ed. Seuil, p. 81.
14) Idem, *Scrieri filosofice*, p. 429.

zate aspectele de reală valoare între care am reține : angajarea clară a politicului ca practică socială în tratarea umanismului, promovarea încrederii în om și puterea acestuia pornind de la convingerea că „rezultatele bune sau rele, nu sînt nici automate, nici predeterminate. Decizia îi revine omului (...). Ea se bazează pe curajul său de a fi el însuși, și a fi pentru el însuși" [15].

Caracterul atotcuprinzător al crizei capitalismului contemporan face din aceasta „o criză unică în istoria umanității" [16]). Criza umană se extinde asupra tuturor membrilor societății „situîndu-se în însăși inima sistemului social existent" [17]). De aceea și soluțiile umaniste se orientează tot mai evident spre reconstrucții sociale diferite de organizarea capitalistă, angajînd o problematică mai vastă ca oricînd în trecut în dezbaterile privind viitorul omului și umanității.

În strînsă legătură cu asemenea schimbări se înscriu și încercările de organizare a activităților umaniste cu scopul reunirii diverselor mișcări și tendințe sau a unor personalități care doresc să contribuie la realizarea unor idealuri umane [18]), apariția unor lucrări care urmăresc informarea opiniei publice și orientarea factorilor de decizie în soluționarea unor probleme ale contemporaneității. În consens cu N. Lotreanu, considerăm reprezentative pe această linie cercetările Clubului de la Roma [19].

A devenit tot mai evident că simpla raportare a omului la sine, prin cantonarea demersurilor teoretice

15) E. Fromm, *L'homme pour lui-même*, p. 189.
16) Idem, *La crise de la psychanalise. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Editions Anthropos, p. 291.
17) Cătălin Zamfir, *Direcții și orientări în umanismul contemporan*, p. 112.
18) Despre unele organizații cu caracter umanist și întruniri internaționale care urmăresc scopuri umaniste vezi și Al. Tănase, *Cultură și umanism*, Ed. Junimea, Iași, 1973.
19) *O analiză a umanismului promovat de cercetările Clubului de la Roma* (vezi, N. Lotreanu, *Condiția umană a politicului*, p. 50—53).

în subiectivitate sau neglijarea problemelor vitale ale contemporaneității fac imposibilă găsirea unor soluții viabile cerințelor umaniste.

Complexul de probleme definite ca necesare și fundamentale pentru existența omului și societății, în afara cărora rămîne iluzoriu orice program umanist — problema asigurării sănătății, hranei, dreptului la muncă, a accesului la cultură, problema asigurării păcii, a lichidării subdezvoltării — depășesc, nu numai prin amploare, ci și prin urgența și unghiul lor de abordare, pe cele ale umanismului tradițional. Prin aceasta se resimte puternica influență a gîndirii lui Marx care, în cadrul condițiilor social-istorice ale sec. al XIX-lea și a nivelului cunoașterii științifice a acestuia, a realizat o maximă lărgire a cadrului de abordare a problemelor umanismului, întemeind științific necesitatea construirii comunismului prin revoluția proletară, ca realizare integrală a umanismului.

Problematica umanismului contemporan nu angajează doar reflecția pur filosofică, ci și cea științifică și politică, nu numai planul teoriei ci și cel al practicii, nu numai cercuri limitate, ci masele populare fără participarea cărora sînt de neconceput transformările calitative noi social-umane.

Baza filosofică a unui umanism deschis întemeierii științifice, capabil să orienteze activitatea multilaterală a maselor, să unească forțele majorității lor covîrșitoare în lupta pentru realizarea unei organizări sociale care să valorifice posibilitățile deschise dezvoltării omului de actualul stadiu de civilizație este materialismul dialectic și istoric.

Situarea umanismului revoluționar, fundamentat pe premisele filosofice ale materialismului dialectic și istoric, în avangarda luptei pentru transformarea umană a lumii, puternica influență pe care o exercită în contemporaneitate, constituie unul din factorii care ne dez-

văluie sensul reluării actuale a teoriei dezideologizării [20]).

Teoria dezideologizării, întemeindu-se pe denaturarea esenței capitalismului contemporan și a consecințelor actualei revoluții tehnico-științifice, lansează ideea opoziției totale a științei și ideologiei. Promovînd o încredere absolută în puterea științei de a rezolva toate problemele teoretice și practice ale societății, dezideologizarea constituie o încercare de neutralizare a funcțiilor politicului, de înlăturare a viziunii ideologice și partinice din aria cunoașterii și implicit a acțiunii sociale. Ea merge mînă în mînă cu critica umanismului, susținînd necesitatea renunțării de către spiritul modern la sistemul de reprezentări pragmatice care fundează umanismul. Cu argumentele exagerărilor scientiste și cu un sens declarat antimarxist ideea dezideologizării este reluată de promotorii „noii filosofii". Intenția implicată în teza dezideologizării se finalizează în noua ei abordare în negarea necesității ideologiei și umanismului. Refuzul istoriei reale de către susținătorii acestei idei îi împinge spre construcții teoretice rupte de viața care le-ar procura dimensiunile de conștiință umană. Critica și respingerea ideologiei constituie în fapt un proces de instituire a unei noi ideologii fără om, opusă acestuia.

Soarta ideologiilor, tratate nediferențiat, exprimată prin pierderea dreptului lor de a se situa alături de alte probleme în „codul cultural" sau „epistema" secolului al XX-lea, se interferează cu aceea a subiectului și a raportului său cu obiectul în afara căruia ideologia este de neconceput. Acuzată de a fi saturată de subiectivitate ea este eliminată odată cu subiectul declarat absent, vid în reconstrucțiile „noilor filosofi". În lucrările lor se proclamă drept menire a filosofiei dizolvarea omului. Calea urmată pentru atingerea acestui obiectiv este aceea a purificării gîndirii de orice atingere cu viața, cu problemele social-politice și morale ale societăților contemporane.

Științificul apare în asemenea demersuri drept o structură profundă, autonomă, liberă de orice influențe exterioare, în raport cu o structură de suprafață expusă influențelor subiective, denaturante, de trăire, intereselor practice etc. — incluse sferei ideologicului. Efectul direct al statuării unei opoziții ireductibile dintre științific și ideologic îl constituie dezontologizarea procesului cunoașterii, punerea în paranteze a subiectului individual sau colectiv, considerat drept „un obstacol epistemologic similar celui reprezentat de ideea de dumnezeu în vremea lui Newton" [21]).

Prin critica ideologiei și aruncarea ei peste bord se pretinde marcarea începutului „codului cultural" al secolului al XX-lea și inaugurarea unei noi vocații a filosofiei. Este vorba deci, nu de o simplă critică a unor concepte și teze pentru precizarea limitelor lor, ci de punerea în cauză a unei întregi concepții asupra filosofiei și discursului ei, asupra subiectului și societății. „Noua filosofie" poate fi numită, pe drept cuvînt, „filosofie rușinată" pentru că-și renegă numele, trecutul, specificitatea sa ; este asemenea omului depersonalizat pe care-l exprimă. Eliminarea subiectului este, în mare măsură, rezultatul alienării totale a omului în societatea capitalistă contemporană.

Din perspectiva noilor demersuri desfășurate sub egida apărării rigorii științificului, oamenii apar doar ca simple instrumente, cel mult complici ai unei istorii scrise dinainte în structurile existente de un „inconștient colectiv". Teoretizarea absenței subiectului, susținută cu armătura solidă a unor realizări incontesta-

20) Critica marxistă a „dezideologizării" are o bogată literatură în țara noastră, din care amintim : Georgeta Florea, *Ideologie și cunoaștere*, Ed. pol., Buc., 1979, cap. *Falimentul mitului dezideologizării*, p. 81—92 ; El. Popovici, *Societatea, ideologie, cunoaștere*, Ed. șt. și enciclop., Buc., 1976, cap. *Dezideologizarea — o aspirație ideologică, o falsă posibilitate* ; N. Kallós, *Sociologie, politică, ideologie*, Ed. Facla, 1975, p. 111—130.

21) Jean-Marie Benoist, *La revolution structuraliste*, Ed. Seuil, Paris, 1975, p. 21.

bile în domenii particulare ale cercetării efectuată dintr-o anumită perspectivă și cu o metodologie considerată etalon al științificității, se vrea neutră, lipsită de orice semnificație exterioară teoreticului. În pofida unor asemenea pretenții, abordarea problemelor umanismului și ideologiei nu este făcută la întîmplare. Principiile și regulile de analiză construite sub influența cercetărilor structuraliste din lingvistica saussuriană și postsaussuriană și psihanaliza lui Freud, dezvăluie prin înseși premisele de la care pleacă, intenții, o anumită alegere și o ierarhizare a faptelor care n-a întîrziat să fie recepționată și fructificată de forțele sociale interesate.

Scoaterea cunoașterii de sub incidența socialului duce, în fapt, la „împingerea rigorii teoriei pînă la limitele unde naște poezia, observa Domenach, dar violența stă la pîndă și năpustindu-se pe neașteptate poate să înhațe o omenire, care, fiind lipsită de iluziile ei, își va pierde demnitatea și pînă și numele și sentimentul demnității sale“ [22]).

Într-o formulare programatică a lui J. M. Benoist, elementele filosofiei ce se edifică pe ceea ce autorul numește „revoluție structurală“ se concretizează în următoarele teme : 1. renunțarea la umanism și la ideea de om ; „Sistemul umanismului se vede refuzat ca o monedă care nu mai are curs“ [23]) ; 2. denunțarea credinței în universalitatea rațiunii ; 3. denunțarea istoriei ca totalitate în mers orientată spre un sens.

Aceste teme ar concentra problematica ideologică opusă prin conținutul și funcționalitatea sa celei științifice. Chiar cineva mai puțin avizat va fi cuprins de îndoială citind o asemenea profesiune de credință care șterge cu buretele tot ceea ce există în afara punctului său de vedere și înaintea lui și se va întreba ce determină rezistența unor spirite în fața „luminii clare“ a

22) Apud M. Dufrenne, *Pentru om*, Ed. pol., Buc., 1971, p. 58.
23) J. M. Benoist, *op. cit.*, p. 20.

adevărurilor științifice, menținîndu-se în cadrul unei episteme depășite.

Reanalizarea categoriilor numite global ideologice — om, esență umană, natură umană, umanism, subiectivitate, istorie — constituie un demers teoretic justificat și necesar, cerut de progresele înregistrate de cunoașterea contemporană, de noua condiție a omului în secolul nostru. În demersurile la care ne referim nu este vorba de o analiză a limitelor lor, ci de o respingere globală și irevocabilă pe temeiul mărturisit al epurării teoreticului de ideologic, de orice atingere cu omenescul.

Structuralismul abstract, urmărind o asemenea finalitate, este promovat de M. Foucault prin respingerea subiectului și istoricității. El apare într-o formă mai atenuată și în lucrările lui Cl. L. Strauss. De asemenea, L. Althusser, în numele unei construcții riguroase a teoriei, exclude ideologia din cadrul teoriei științifice. Spre deosebire de alți adepți ai „dezideologizării“, Althusser nu neagă rolul social al ideologiei și umanismului. Ideologia „parte organică din orice totalitate socială nu este o aberație sau o excrescență contingentă a istoriei ; ea este o structură esențială pentru viața istorică a societăților“ [24]).

Transpunerea problematicii omului din sfera spiritualității și moralității în spațiul vieții sociale reale de către Marx, este prezentată de L. Althusser drept o eliminare a umanismului din sfera teoreticului. În acest context, el recunoaște umanismului funcția practică de ideologie. Gînditorul francez precizează însă forța unui umanism fondat pe concepția lui Marx, avertizînd, totodată, asupra pericolului că această nouă concepție „ar putea construi un monument de ideologie premarxistă care ar apăsa asupra istoriei reale și ar putea să o ducă la impas“ [25]).

Reconsiderîndu-și tezele asupra raportului dintre ideologie și știință formulate în „Pour Marx“ și „Lire

24) L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. pol., Buc., 1971, p. 58.
25) *Ibidem*, p. 55.

le Capital", într-o lucrare ulterioară, „Élémentes d'autocritique", L. Althusser își reproșează de a fi formulat ideea „tăieturii epistemologice" realizată de Marx după 1845, în termenii raționaliști ai științei și non-științei, ai opoziției dintre adevărul pozitiv al științei și iluzia ideologică. De această dată „tăietura" realizată de Marx nu este în raport cu orice ideologie, ci doar cu ideologia burgheză. El nu mai opune într-un mod absolut știința ideologiei, recunoscîndu-i și acesteia din urmă o funcție cognitivă, reflectorie.

Concepția althusseriană asupra ideologiei și științei, „devierea teoreticistă" prin care, așa cum el însuși apreciază, a redus faptele istorice cu dimensiunile lor multiple (social, politice, ideologice, teoretice) la simple fapte teoretice și la interpretarea lor într-o manieră raționalist-speculativă, a constituit un prestigios sprijin pentru demersurile noi ale teoriei dezideologizării. Avem în vedere în această apreciere și ideea althusseriană a caracterului „inconștient" al ideologiei și a supradeterminării sale de către real prin imaginar. Raportul real al oamenilor față de condițiile lor de existență este inclus în ideologie, în mod inevitabil, prin raportul imaginar. În aceste condiții relația ideologie-realitate apare, cel puțin, enigmatică. Totodată, imaginea subiectului (individual sau colectiv) care exprimă prin reprezentările și ideile sale, într-un mod adecvat sau nu, atitudinea față de mediul său social, se vede concediată în profitul unei structuri inconștiente, de aparentă profunzime, care dictează comportamentele umane, și devenirea istoriei. Astfel încercuit subiectul epistemic și practic este recuzat. În istoria gîndirii filosofice momentul actual de critică a subiectului nu constituie o premieră. Un astfel de moment este marcat și în secolul trecut de critica pe care o face Marx ideii de om abstract, universal, de „esență umană" inerentă individului izolat. Marx demonstra că faptul de a fi om nu se poate reduce la cunoaștere, că trebuie să trăiești și să produci. Ori aceste determinative ale omului nu se manifestă autonom în separație unele de altele.

De asemenea, în cadrul legăturii lor, Marx demonstrează prioritatea practicii, ca activitate obiectivă, conștientă care transformă obiectul, ce reprezintă simultan baza constituirii și evoluției subiectului. Marx a fundamentat o strategie de cercetare care deschide calea înțelegerii omului concret și a relației sale cognitive cu obiectul.

În contextul criticii actuale, structuraliste, omul subiect este declarat obstacol epistemologic. Omul este considerat doar un concept, apărut într-un sistem temporar de concepte caracteristice unei anumite „episteme" sau problematici. Cum apariția diverselor episteme este guvernată de „o ordine fundamentală" pe care autorul teoriei epistemice, M. Foucault, nu o dezvăluie și nici nu lasă loc unei asemenea preocupări, nu vom putea înțelege nici procesul dispariției sistemului de concepte caracteristice. Ceea ce ni se spune este că ideea de om își pierde locul privilegiat și nu mai este tolerat în episteme secolului XX.

Evidențiind arbitrariul construcției lui M. Foucault, M. Dufrenne constată că omul este de două ori negat: ca inventator al sistemului și ca obiect care face parte din sistem. Gîndirea imanentă cîmpului epistemic, nu omul, este aceea care constituie opiniile și care se face și se desface ea însăși. Mutațiile care o însuflețesc, departe de a se baza, ca îndoiala carteziană, pe un liber arbitru care inaugurează un nou mod de a gîndi, sînt evenimente în ordinea cunoașterii, „evenimente pe cît de impersonale, pe atît de imprevizibile" [26]).

În locul omului, în filosofia care-și caută fundamentarea și justificarea în cercetările structuraliste, este pusă „structura și o neliniște a limbajului" [27]), ca singurele realități care se relevă în studiile prezidate de rezultatele lingvisticii saussuriene și postsaussuriene. Dezvoltarea acestor investigații asupra omului „ca

26) M. Dufrenne, *Pentru om*, p. 54.
27) J. M .Benoist, *op. cit.*, p. 15.

obiect posibil de cunoaștere" a dus la descoperirea că „acest faimos om, această natură umană, această esență umană sau acest propriu al omului este de negăsit. Ceea ce s-a găsit este inconștientul, traversat de pulsiuni și funcționînd ca un limbaj. Studiul limbajelor din care se spera a se ivi omul, „omul ca atare", ne spune J. M. Benoist, a scos la suprafață structuri, sisteme, corelații, un sistem cvasilogic din care omul era absent" [28]).

Absența subiectului, a faimosului individ sau, cum îl numește L. Strauss, „copil răsfățat al filosofiei", conchisă doar în baza unor demersuri teoretice din științe particulare și a unei anumite metodologii se datorează faptului că ceea ce scapă oricărei structuri este tocmai această existență complexă foarte jenantă pentru orice abstracție. După cum demonstrează alte demersuri teoretice contemporane, și din trecut, adevărul asupra omului nu este epuizat de știință, considerată chiar în totalitatea manifestărilor sale la un moment dat. Studiind un aspect parțial al realității, care constituie obiectul ei, conștiința construiește o teorie care să corespundă cît mai mult acestui obiect. Corespunzător obiectivului ei, știința mai curînd îndeamnă la stabilirea științifică a statutului omului, la tratarea lui ca un lucru prin lucruri, observa M. Dufrenne, *„fără a verifica prin raportare la el cunoașterea care-l tratează astfel"* [29]), subl. ns.).

O astfel de raportare nu este cerută de obiectivul cunoașterii științifice, nu aparține logicii ei interne.

Este cunoscută tendința proprie științei dintotdeauna de a se elibera de orice antropocentrism sau sociocentrism, dar și faptul că ea este influențată de determinarea socială și că la rîndul ei determină din ce în ce mai mult structura și devenirea societății. Numeroase lucrări demonstrează că asceza cunoașterii științifice care a respins orice judecată de valoare și de finalitate pune o problemă foarte gravă deoarece știința, odată cu transformarea ei în forță de producție, devine unul din instrumentele fundamentale ale puterii politice. De asemenea, știința se dezvoltă în societate, ce este supusă unor legi studiate de științele social-politice. Rămînerea în urmă a acestor științe poate avea repercusiuni pentru politica științei. În aceste condiții alegerea pe care o generează știința își pierde caracterul neutru. În condițiile în care biologul știe că orice descoperire în laborator duce la o armă, spune M. Edgar, „nu se mai poate scientiza la modul nevinovat" [30]).

În aceste condiții obiectivul urmărit de unele demersuri structuraliste de a dizolva omul și științele care-l au drept obiect, traduc în esență o dezertare în fața problematicii umane a epocii în favoarea unei poziții străină intereselor și drepturilor elementare ale omului. Faptul paradoxal este că o ideologie al cărei leit motiv a fost ideea libertății omului ajunge să-i conteste existența.

Dacă omul depinde de discursul științific inventat din propria-i substanță, la un moment dat, independent de orice contribuție a omului, serviciul pe care l-a făcut știința pentru om, de a-l fi situat în discursul modern, este retractat prin reamplasarea lui într-o simplă structură topologică. Or, dacă știința nu a dat socoteală omului într-un moment cînd deținea locul privilegiat de subiect conștient în cadrul discursului teoretic, cu atît mai puțin va da socoteală unei structuri între celelalte, axiomatizate și formalizate.

Repunerea problemelor științei și ideologiei, a subiectului și obiectului cunoașterii în termenii lor reali se impune ca o condiție a rezolvării lor adecvate, a depășirii obiectivismului și subiectivismului ca perspective unilaterale în egală măsură deformatoare.

28) *Ibidem*, p. 62,
29) M. Dufrenne, *op. cit.*, p .56.
30) Morin Edgar, *Avant et après la diaspora*, în vol. *L'unité de l'homme*, Paris, 1974, Ed. Seuil, p. 822.

În cadrul bogatei literaturi existentă în țara noastră privind raportul dintre ideologie și știință este respinsă deprecierea valorii și funcției sociale a ideologiei și înțelegerea rolului factorului subiectiv, prezent în orice demers ideologic ca exclusiv negativ. Prezentînd o analiză sistematică, cu subtile observații critice a pozițiilor existente în înțelegerea ideologiei în gîndirea nemarxistă și cea marxistă contemporană, G. Florea, în lucrarea *Ideologie și cunoaștere* [31]), fundamentează o nouă perspectivă de analiză a ideologicului. Raportîndu-se constructiv la punctele de vedere prezentate, autoarea argumentează ideea înțelegerii termenului de ideologie ca desemnînd „orice producții spirituale (reprezentări, idei, teorii, concepții, doctrine, opinii, mentalități, stări de spirit, principii, norme, simboluri etc.) izvorîte din cunoașterea de tip ideologic" [32]) pe care o consideră alături de cea științifică ca tip fundamental de cunoaștere.

În structurarea ambelor tipuri de cunoaștere coparticipă „egal" obiectul și subiectul. Spre deosebire de cunoașterea științifică caracterizată printr-o relație neutră între subiect-obiect, unde subiectul epistemic nu adaugă nimic existenței studiate, în cadrul cunoașterii ideologice subiectul cunoscător adaugă existenței prin evaluare, proiectul uman [33]). Cunoașterea ideologică implică deci o relație cognitivă polemică în cadrul căreia se realizează o permanentă raportare a obiectului de cunoscut la om și lumea valorilor sale. Fiind partizană ea „se asociază în mod necesar cu elemente afective, emoționale care exprimă adeziunea sau neadeziunea individului sau grupurilor sociale la societatea care constituie obiectul respectivului proces cognitiv" [34]). G. Florea susține argumentat ideea că ideologicul realizează o simbioză a logicului și extralogicului, exprimîndu-l mai deplin pe omul demiurg. Prin formele logicii, cunoașterea ideologică „realizează identificarea, recunoașterea, înțelegerea, explicarea realității date, prin cele extralogice adaugă justificarea, acceptarea, adeziunea sau nelegitimitate, respingere, desolidarizare" [35]). De aceea în cunoașterea ideologică, observă autoarea, structurile cognitive și verbale nu pot fi „scheme abstracte, pure, formalizabile și matematizabile, ele conțin, mai mult sau mai puțin evident, un ansamblu de „reguli" sau „norme" intelectuale care dau subiectului epistemic impresia de „necesitate logică" deoarece exprimă locuri, poziții și semnificații ale obiectului față de subiect în structura dată" [36].

Fără a putea insista asupra perspectivei inedite și fertile pe care o deschide analiza ideologiei — ca tip de cunoaștere umană, inseparabilă de statutul complex, prin excelență dialectic al subiectului cognitiv ca subiect activ, — atragem atenția asupra modului original în care este concepută relația dintre subiectivitate și obiectivitate dintre obiectivitate și evaluare în cazul acestui tip de cunoaștere. „Neconcordanța dintre subiectivitate și obiectivitate decurge din necoincidența dintre subiectul epistemic cu subiectul istoric, cu subiectul autentic care poate „face" istoria în momentul dat. Cunoașterea ideologică, realizată de pe pozițiile unei forțe sociale care nu mai are capacitățile practice ale unui subiect istoric real (. . .) poate provoca necoincidența parțială sau totală, dintre produsele cunoașterii ideologice și realitatea socială și naturală obiectivă" [37]).

Pe această bază este exclusă opoziția absolută dintre partizanat și obiectivitate ; cea care viciază esența

31) G. Florea, *op. cit.*, p. 54—93.
32) *Ibidem*, p. 104. O viziune sociologică interesantă asupra ideologiei considerată ca gen de cunoaștere cu pronunțat caracter partizan, interesat, critic, prezintă H. Culea în *Sociologia cunoașterii*, Ed. Științifică, București, 1970. El distinge trei genuri de cunoaștere : comună, științifică, filosofico-ideologică.
33) G. Florea, *op. cit.*, p. 111—112.
34) *Ibidem*, p. 115—116.
35) *Ibidem*, p. 124.
36) *Ibidem*, p. 114.
37) *Ibidem*, p. 135.

obiectivității cunoașterii ideologice este neutralitatea proprie reprezentanților claselor handicapate de istorie și devenirea ei. Nu este deci fatal ca orice cunoaștere ideologică să se plaseze în afara cadrului științei.

Semnalînd originalitatea concepției despre ideologie și valoarea ei în cadrul dezbaterilor actuale, formulînd unele rezerve și observații critice, Al. Tănase susține înțelegerea ideologiei ca o permanență umană, sinteză a reflectării, constructivității și creativității — demersuri complementare științificului [68]). Ideologicul apare astfel ca o categorie a filosofiei care exprimă interpătrunderea subiectului epistemic, practic și axiologic, ipostaze distincte dar nu izolate, ale subiectului. Umanismul reprezintă acea formă a ideologicului care surprinde în unitatea lor toate aceste dimensiuni ale ființei umane în manifestarea lor concretă în cadrul unei civilizații date, iar prin principiile și normele de acțiune pe care le fundamentează susține și stimulează procesul afirmării personalității la nivelul maxim oferit de stadiul dezvoltării istorice al societății.

38) Al. Tănase, *Ideologie și cunoaștere științifică*, Era socialistă, nr. 8, 1980, p. 45.

LIMITELE CONCEPȚIEI „ȘCOLII DE LA FRANKFURT"

Una dintre orientările originale ale contemporaneității, care atrage tot mai mult atenția cercetătorilor îndeosebi prin deschiderile sale spre planul vieții sociale și prin elementele de critică a sistemului capitalist, prezente la majoritatea exponenților ei, este aceea convențional denumită „Școala de la Frankfurt". Apărută în climatul specific al Germaniei din preajma celui de-al doilea război mondial, în condițiile crizei capitalismului liberal, agravată și împinsă la limitele sale extreme de ascensiunea nazismului, orientarea în discuție se remarcă prin preocuparea stăruitoare a promotorilor ei pentru *problematica socio-umană*. Într-adevăr, *declinul individului* și, pe un plan mai general, *criza valorilor culturale liberale* reprezintă tema comună a majorității membrilor *Institutului pentru Cercetare Socială* (*Institut für Sozialforschung*) din Frankfurt — nucleul în jurul căruia se formează „Școala" — înființat tocmai în intenția de a investiga societatea capitalistă în vederea găsirii soluțiilor de salvare a libertății individului și a valorilor liberale burgheze.

În legătură cu cele menționate se ridică întrebarea legitimă dacă teoreticienii „Școlii de la Frankfurt" au izbutit să contureze în creațiile lor soluții viabile pentru transformarea ordinii sociale existente ?

Fără îndoială, răspunsul la o asemenea interogație nu poate fi formulat decît pornind de la examinarea lucidă, critică și valorificatoare, a evoluției acestei orientări filozofice, singura în măsură să evidențieze atît tendințele ei pozitive, de apropiere de marxism, cît și

limitele sale în înțelegerea concepției revoluționare despre lume a clasei muncitoare și în explicarea fenomenelor sociale.

Prin prisma celor de mai sus vom arăta faptul că debutul orientării de care ne ocupăm se face sub semnul speranței revoluționare, membrii *Institutului pentru Cercetare Socială* din Frankfurt manifestînd încredere în capacitatea *revoluției proletare* de a salva valorile liberalismului burghez, degradate continuu de societatea capitalistă, și în posibilitatea construirii socialismului în țările occidentale dezvoltate. Putem invoca drept argumente încercarea meritorie, dar fără izbîndă, a lui Walter Benjamin de a realiza un interesant program de educație proletară în eseul *Programul unui teatru de copii proletar* (*Programm eines proletarischen Kindertheaters*), precum și mărturisirile lui Max Horkheimer din lucrarea *Lumea manipulată? O discuție* (*Werwaltete Welt? Ein Gespräch*), semnificative sub acest aspect: „Am acceptat teoria marxistă în măsura în care ea afirmă că o societate mai bună nu poate fi realizată decît prin revoluție" [1]).

Evident, această speranță revoluționară reprezintă o dovadă incontestabilă a influenței exercitate de marxism asupra întemeietorilor *Institutului pentru Cercetare Socială* din Frankfurt care îmbrățișează, inițial, ideea marxistă a depășirii iminente a sistemului capitalist prin revoluția proletară. Într-o altă lucrare intitulată *Crepuscul* (*Dämmerung*), același Max Horkheimer își exprima deschis încrederea în forța proletariatului german ca subiect colectiv liber capabil să construiască conștient o societate socialistă organizată după principii rațională, aptă de a-și determina singură propria-i existență.

Departe, însă, de a adera integral la teoria marxistă a revoluției socialiste, intelectualii grupați în „Școala de la Frankfurt" demonstrează, prin atitudinea lor,

1) M. Horkheimer, *Lumea manipulată? O discuție*, Arche, 1970; cf. P. Zima, *L'École de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, Édition Universitaires, 1974, p. 14.

un fapt semnificativ: ei nu și-au putut depăși poziția de clasă — aceea de reprezentanți pe plan social-politic ai intereselor burgheziei mijlocii — în înțelegerea căii de trecere de la capitalism la socialism. După cum sesizează subtil P. Zima, pentru acești intelectuali „atît revoluția proletară, cît și identificarea teoretică și practică cu clasa oprimată aveau o funcție precisă. Ele trebuiau să garanteze instaurarea unei societăți socialiste în care faptele promise umanității de către era liberală, ideile burgheze, să se realizeze" [2]).

Analiza evoluției „Școlii de la Frankfurt" în strînsă corelație cu dezvoltarea social-istorică ne permite să surprindem schimbările de poziție și de atitudine ale reprezentanților ei față de marxism. Astfel, după victoria social-democrației în unele țări și instaurarea fascismului în Germania, scepticismul și pesimismul încep să-și pună amprenta asupra elaborărilor teoretice ale gînditorilor de la Frankfurt. Notele de scepticism și de pesimism se vor accentua în perioada anilor de exil. Urmele exilului s-au resimțit permanent asupra *Teoriei Critice* chiar și după reîntoarcerea majorității membrilor *Institutului pentru Cercetare Socială* în patria natală. Pesimismul și scepticismul se traduc acum prin *neîncrederea în capacitatea proletariatului și a revoluției proletare de a rezolva conflictele sociale*. Abandonînd subiectul colectiv, *proletariatul*, reprezentanții „Școlii de la Frankfurt" optează în perioada postbelică pentru reîntoarcerea la ideologia iluministă, pledînd pentru o critică moderată a societății capitaliste, înlocuind subiectul istoric colectiv cu unul *individual*. Ni se pare semnificativă sub acest aspect creația cea mai marcantă a anilor '60, *Dialectica negativă* a lui Th. W. Adorno. Situîndu-se pe pozițiile apărării particularității, gînditorul de la Frankfurt adresează critici lui Marx și Engels pentru că, după opinia sa, ei ar sacrifica individul particular în favoarea procesului istoric. „Nu numai Hegel, scrie el, dar chiar Marx și Engels,

2) P. Zima, *op. cit.*

în nici o altă parte mai idealiști ca în raport cu totalitatea, au respins orice punere la îndoială a caracterului inevitabil al totalității, văzînd în aceasta — atunci cînd totuși ea se impune oricărei intenții de a transforma lumea — un atac mortal dirijat nu contra sistemului dominant, ci împotriva propriului lor sistem (...). Este vorba de deificarea istoriei chiar la hegelienii atei, Marx și Engles" [3]).

Constatăm că acum poziția lui Adorno este opusă celei exprimate de mentorii proletariatului. Dar marxismul nu sacrifică, așa cum pretinde filozoful de la Frankfurt, particularul (individualul) în favoarea generalului (istoriei) și nici nu reduce istoria la indivizi, ci reliefează dialectica relațiilor dintre elementele semnalate. Încă într-o lucrare comună de tinerețe, Marx și Engels precizau că „*Istoria* nu face *nimic*... Nu istoria, ci tocmai *omul*, omul real și viu — iată cine face totul, cine posedă totul și dă toate aceste bătălii... Istoria *nu* este altceva *decît* activitatea omului care își urmărește țelurile sale [4]).

De asemenea, Adorno critică și înțelegerea marxistă a momentelor negării negației afirmînd, în mod unilateral, că unicul moment pe care îl pretinde dialectica este *negația*. Optînd pentru o negație pură, dialectica negativă ajunge, pe plan social, să conteste existența unei clase sociale progresiste în capitalismul monopolist și deci să nege, în cele din urmă, caracterul de clasă al filozofiei. În consecință, „*dialectica negativă*" este departe de orice *practică socială colectivă*, manifestînd un scepticism exagerat în ceea ce privește posibilitatea salvării valorilor liberale în cadrul societății industriale și a capitalismului organizat.

Respingînd „orice identificare cu orice forță existentă sau care apare în această societate" (capitalist-

3) Th. W. Adorno, *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1978, p. 251.
4) Marx—Engles, *Sfînta familie...*, în: *Opere*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 104.

monopolistă, n.n.)" și „ocupînd o poziție critică radicală..." [5]), reprezentanții „Școlii de la Frankfurt" contestă acum *rolul proletariatului ca subiect istoric colectiv*. Chiar cel mai însemnat exponent al *Teoriei critice*, Herbert Marcuse, exprimă clar acest lucru afirmînd că în țările capitaliste cele mai dezvoltate, clasa muncitoare și-a pierdut caracterul revoluționar pe care-l avea proletariatul în epoca în care a trăit Marx, iar „mobilurile și scopurile practicii revoluționare nu mai sînt cele ale perioadei anterioare" [6]).

Marcuse este de acord că în stadiul capitalismului tîrziu, aflat în faza „contrarevoluției preventive", „teoria și practica sînt confruntate cu necesitatea de a distruge această totalitate integrată și integratoare și de a elibera potențialul revoluționar existent în societate, dar care este administrat", însă socotește că „în această întreprindere teoria nu se poate sprijini pe o practică revoluționară dată și nici pe „mase"..." [7]).

Putem acum să conchidem că repudierea capitalismului nu înseamnă aderarea exponenților „Școlii de la Frankfurt" la socialism. Ei n-au înțeles esența orînduirii socialiste așa cum se edifică ea în epoca contemporană. Poziția lor de clasă îi determină să caute insistent, dar zadarnic, o cale „de mijloc" între capitalism și socialism. Încît, apropierea de marxism, de multe ori evidentă, a intelectualilor grupați în orientarea în discuție nu înseamnă identificarea cu pozițiile acestuia. Considerăm că Andras Gedö a surprins un aspect esențial al atitudinii gînditorilor de la Frankfurt față de marxism atunci cînd notează, într-un interesant studiu, că „Teoria critică", apare, inițial, ca o „interpretare

5) L. Goldmann, *La mort d'Adorno*, în: *La Quinzaine Littéraire*, 1969, nr. 78, p. 26.
6) H. Marcuse, *Teorie și practică*. În: *Scrieri filosofice*, București, Editura Politică, 1977, p. 516.
7) *Ibidem*, p. 519.

a marxismului", dar, totodată, şi mai ales ulterior, ca o „critică a acestuia" [8]).

Ceea ce ne reţine apoi atenţia este încercarea, lipsită de succes, a unor teoreticieni ai „Şcolii de la Frankfurt" de a concilia marxismul cu psihanaliza.

Astfel, cunoscutul filozof Erich Fromm mărturiseşte că a abordat această problemă în lucrările sale începînd cu *Psihanaliză şi societate* (1928) şi *Dogma despre Christ* (1930) [9]).

Investigarea unor aspecte importante ale problematicii omului prezente în opera lui Marx — înstrăinarea, esenţa umană, etc. — constituie pentru autorul citat mijlocul prin care încearcă să ofere cititorului o interpretare psihanalistă a marxismului. Într-una din lucrările sale de mare vogă în occident, *Imaginea omului la Marx*, el supune analizei critice cauzele care generează în spiritualitatea occidentală o imagine deformată despre Marx menţionînd, ca fiind cea mai importantă, necunoaşterea operelor originale ale acestuia. De aici rezultă, după opinia sa, cele mai multe din interpretările denaturate despre opera lui Marx.

Fromm se ridică, mai ales, împotriva ideii „materialismului" marxist care postulează faptul că potrivit concepţiei marxiste „motivul psihologic suprem al omului" rezidă în „dorinţa unui cîştig financiar şi a unei vieţi mai bune..." [10]). Ridicîndu-se împotriva unei asemenea optici simpliste, autorul consideră că în doctrina marxistă scopul principal al omului urmărit prin muncă este, dimpotrivă, tocmai „eliberarea lui de cătuşele dependenţei materiale..." [11]).

8) A. Gedö, *Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik*, in: *Die „Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas*, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 15.
9) Cf. E. Fromm, *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Éd. Anthropos, 1971, p. 37.
10) E. Fromm, *Das menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Mein, Europäische Verlagsanstalt, 1963, p. 14.
11) *Ibidem*, p. 15.

Pe această linie, E. Fromm combate, îndreptăţit, ideea răspîndită la unii filozofi burghezi după care Marx ar fi neglijat importanţa individului. După opinia sa, filozofia marxistă este o filozofie a omului ce îşi trage seva din „tradiţia filozofică umanistă a occidentului care porneşte de la Spinoza, trece prin iluminismul francez şi german din secolul al XVIII-lea pînă la Goethe şi Hegel şi al cărei sens ultim este grija faţă de om şi faţă de realizarea posibilităţilor sale". Ţelul filozofiei marxiste, consideră E. Fromm, îl constituie „realizarea completă a individualităţii...", „eliberarea omului de presiunea necesităţilor economice pentru a se dezvolta... în umanitatea lui" prin „depăşirea fenomenului de înstrăinare..." [12]).

Din cele de mai sus s-ar părea că E. Fromm a înţeles relativ corect esenţa marxismului, mai ales cînd afirmă clar că acesta reprezintă „un protest împotriva înstrăinării omului" [13]) ce-şi propune să înfăptuiască o eliberare spirituală a fiinţei umane. Un asemenea ţel, constată în mod ciudat autorul, este comun tuturor religiilor. Încît s-ar putea spune, crede E. Fromm, că marxismul nu reprezintă altceva decît „realizarea impulsurilor religioase, comune tuturor religiilor umane din trecut" [14]).

Preluînd multe din ideile lui Paul Tillich şi Karl Löwith, filozoful de la Frankfurt ajunge la concluzia că marxismul nu este în esenţă deosebit de religie, el nefiind decît „mesianism profetic" de factură escatologică. Singura deosebire admisă de E. Fromm între cele două concepţii ar consta în faptul că marxismul şi-a motivat scopul prin mijloace *filozofice* şi nu *teiste*.

E. Fromm recunoaşte filozofiei lui Marx, pe care o consideră drept teorie asupra individualităţii umane, caracterul ei *unitar* şi *continuitatea* sa fundamentală. Pentru ilustrarea acestei idei el se referă, îndeosebi, la

12) *Ibidem*, p. 16.
13) *Ibidem*, p. 65.
14) *Ibidem*, p. 66.

două aspecte importante ale problematicii omului prezente în opera lui Marx : „esența umană" și „înstrăinarea".

Astfel, filozoful de la Frankfurt socotește că deși în operele sale mature Marx nu mai folosește noțiunea de esență umană, din cauza caracterului ei abstract și neistoric, el păstrează „ideea acestei „esențe" într-o versiune mai istorică, făcînd distincție între „esența umană în general" și „esența umană modificată" în fiecare epocă istorică" [15]).

Deși consideră, întemeiat, că în concepția lui Marx fundamentul realizării esenței umane este *munca*, omul autorealizîndu-se *în și prin* munca lui, E. Fromm reduce această activitate la o simplă „expresie a individualității umane" [16]), negîndu-i caracterul său de *act social* colectiv. Marx, apreciază eronat autorul, explică comportamentul individual doar prin *trebuințe și instincte*, pe care E. Fromm le clasifică în două categorii : a) trebuințe și instincte „constante" sau „fixate" (de exemplu, foamea, instinctul sexual, etc.), prezente în orice societate, ele neputînd fi modificate în conținut, ci doar în forma lor, și, b) trebuințe „relative", generate de structura socială, de relațiile de producție și de comerț proprii unei orînduiri sociale. Primele alcătuiesc, după el, elementul fundamental al esenței umane.

După cum se știe, într-o serie de lucrări Marx a subliniat, fără a absolutiza, *latura socială* a esenței umane, absentă din cadrul interpretărilor filozofice premarxiste, inclusiv a celor materialiste, ce se dădeau conceptului în discuție.

Contrar realității, E. Fromm îi atribuie lui Marx o concepție psihanalistă despre esența umană bazată pe absolutizarea individualității omului.

În aceeași manieră psihanalistă analizează el și deosebirile dintre socialism și capitalism.

15) *Ibidem*, p. 33.
16) *Ibidem*, p. 47.

După părerea sa, socialismul reprezintă societatea care servește necesităților umane. De aceea, înțelegerea lui trebuie să pornească de la distincția lui Marx între necesități *reale* și necesități *artificiale* ale omului. Țelul socialismului este, după E. Fromm, satisfacerea necesităților reale ale omului. Dimpotrivă, opinează el, în capitalism necesitățile „nu sînt o expresie a forțelor umane latente" [17]), adică nu sînt necesități autentic umane. Ca atare, această orînduire generează numai necesități artificiale, mai ales necesitatea banului. În măsura în care societatea capitalistă nu reușește să facă față trebuințelor și necesităților reale ale individului, spune autorul, ea generează anumite *forme de înstrăinare*, între ele un loc aparte ocupîndu-l înstrăinarea *psihică*. Într-o asemenea societate, omul, sclav al necesităților sale înstrăinate, este, de fapt, o ființă dezumanizată cunoscînd „numai un singur mod de a intra în contact cu lumea exterioară : el o posedă și o consumă" [18]).

Cu toate că E. Fromm surprinde unele aspecte reale ale concepției lui Marx despre înstrăinare, mai ales psihologia omului înstrăinat, observațiile sale se situează, în cele din urmă, la nivelul *sentimentelor* și *comportamentului individual*, fiind, ca atare, incapabile să surprindă rădăcinile social-economice, fundamentale, ale fenomenului analizat. Văzînd în înstrăinare doar o îndepărtare de esența individuală, el îi atribuie numai rădăcini *individuale*, ocolind, astfel, căile reale ale dezalienării.

În fond, firul roșu al investigațiilor lui E. Fromm consistă în încercarea de a institui o disjuncție metafizică între învățătura marxistă și realizările practice ale socialismului. După opinia sa, filozofia marxistă se găsește în permanentă „contradicție cu practica materială și cu filozofia materialistă a epocii noastre" din „cauza calității sale spirituale" [19]).

17) *Ibidem*, p. 58.
18) *Ibidem*, p. 59.
19) *Ibidem*, p. 16.

După cum se ştie, Marx a subliniat în repetate rînduri faptul că în capitalism, deşi toţi membrii societăţii sînt afectaţi într-un fel sau altul de înstrăinare, cel mai mult îi resimte consecinţele proletariatul. E. Fromm socoteşte că istoria a demonstrat falsitatea acestei idei întrucît, în realitate, nu proletariatul este clasa cea mai înstrăinată, ci categoria managerilor. Incît, previziunile lui Marx ar fi în flagrantă contradicţie cu dezvoltarea istorică a societăţii.

Pe aceeaşi linie, autorul susţine că evoluţia capitalismului ar fi înlăturat împărţirea societăţii în clase antagoniste deoarece, contrar a ceea ce prevăzuse Marx, delimitarea claselor sociale nu se mai face după criteriul poziţiei oamenilor faţă de mijloacele de producţie, ci după gradul lor de înstrăinare. În absenţa claselor antagoniste, singurele deosebiri dintre membrii societăţii sînt acelea ce privesc comportamentul lor individual.

Constatăm că printr-o *substituire forţată* — a criteriului *obiectiv* marxist cu unul *subiectiv* psihanalist — E. Fromm ajunge să conteste validitatea unor teze fundamentale ale socialismului ştiinţific, pe deplin confirmate de istorie, cum sînt cele referitoare la contradicţiile dintre proletariat şi burghezie, la rolul istoric mondial al proletariatului ca forţă de emancipare socială, etc. Filozoful de la Frankfurt încearcă să „umanizeze" (= antropologizeze) marxismul crezînd că „dacă evităm înţelesul greşit al cuvintelor „materialist" şi „economic" se poate denumi concepţia istorică a lui Marx drept o interpretare antropologică a istoriei" [20]).

Eroarea fundamentală a concepţiei lui E. Fromm rezidă în tentativa de a explica socialul prin metodele psihanalizei care se dovedesc valide doar în abordarea fenomenelor psihice individuale. În acest sens, el reduce marxismul la o filozofie a înstrăinării căreia îi adaugă, nejustificat, o componentă escatologică.

E. Fromm ocoleşte faptul că Marx analizează înstrăinarea sub multiplele sale forme, în primul rînd, sub forma ei *economică* care le determină pe toate celelalte. Marx nu reduce, cum crede filozoful de la Frankfurt, înstrăinarea la forma ei psihică ci, printr-o analiză multilaterală şi concret istorică, ajunge să-i descopere cauzele social-economice şi să ofere soluţii reale pentru o autentică dezalienare.

Concentrîndu-şi atenţia exclusiv asupra individualităţii umane, E. Fromm nu poate accede decît la o critică moderată a capitalismului în măsura în care socoteşte că această orînduire nu este capabilă să satisfacă trebuinţele reale ale omului.

În fine, înţelegînd omul în relaţie dialectică cu societatea, marxismul se dovedeşte a fi, contrar opiniilor lui E. Fromm, o învăţătură pe cît de originală, pe atît de vie şi eficace, pe deplin compatibilă cu sensul general al evoluţiei istorice a societăţii umane.

Reprezentanţii „Şcolii de la Frankfurt" n-au reuşit să găsească soluţiile reale pentru o autentică revoluţionare a societăţii capitaliste. Atît criticile adresate acestei orînduiri de pe poziţiile burgheziei mijlocii, cît şi mişcarea *Noii Stîngi*, al cărei suport teoretic este „Teoria critică a societăţii", nu reuşesc să atingă fundamentul ei. Renunţarea la subiectul colectiv, proletariatul, i-a dus pe teoreticienii „Şcolii de la Frankfurt" la o atitudine nihilistă faţă de revoluţia socialistă — singura cale reală şi eficace de abolire a proprietăţii privat-capitaliste — plasînd, totodată, soluţiile pe care ei le propun în sfera utopiei.

În acelaşi timp, trebuie subliniat faptul că deşi influenţată de concepţia lui Marx, „Şcoala de la Frankfurt" manifestă, prin elaborările teoreticienilor săi, şi o atitudine critică faţă de marxism, demonstrînd caracterul limitat al reflectării acestei învăţături în conştiinţa micii burghezii.

Considerăm, în consecinţă, că o judecată corectă asupra atitudinii teoreticienilor amintiţi faţă de marxism trebuie să depăşească aprecierile unilaterale, absolutizante existente în literatura de specialitate, conform cărora în cadrul „Şcolii de la Frankfurt" avem

20) *Op. cit.*, p. 23.

de-a face fie cu un „neomarxism" sau „metamarxism", fie, dimpotrivă, cu o concepție ce se opune hotărît teoriei revoluționare a clasei muncitoare. Demersurile filozofico-sociologice ale exponenților orientării menționate ilustrează nu numai o tendință de apropiere de marxism, dar și neajunsurile manierei în care ei au receptat esența acestei doctrine. Așa cum am văzut, soluțiile lor nu se identifică cu cele elaborate de către Marx și Engels. Mai mult, reprezentanții „Școlii de la Frankfurt" n-au înțeles unitatea dintre învățătura marxistă și practica construcției socialiste. Acceptînd multe din dimensiunile teoriei lui Marx, ei nu sînt de acord cu modul în care este dezvoltat marxismul la nivel contemporan. La unii dintre ei (Marcuse, Fromm) apare chiar ideea existenței unei dihotonii între concepția lui Marx și aceea a partidelor comuniste și muncitorești.

Iată de ce sîntem de părere că în contextul dialogului pe care îl concep diversele orientări cu filozofia marxistă, orice travaliu valorificator al unei doctrine implică și o imperioasă depășire a ei.

CONFRUNTĂRI ÎN PROBLEMELE LIBERTĂȚII UMANE

Problematica libertății umane este acut dezbătută în zilele noastre cînd are loc o intensă confruntare între forțele revoluționare și progresiste în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor. Asistăm la o adevărată explozie a dezbaterilor privind democratizarea societății și cucerirea libertății.

Expresie și însoțitor al orînduirii care o generează, avînd un caracter atotcuprinzător, criza societății capitaliste contemporane afectează profund însăși democrația burgheză tradițională, garantarea drepturilor și libertăților fundamentale ale maselor, deteriorează grav condiția umană. Se adîncește tot mai mult discrepanța dintre deontologia democrației burgheze și realitatea ei, pînă acolo încît unii filozofi și politologi burghezi ajung să o absolutizeze și să o considere o caracteristică a *oricărei* democrații. Într-o asemenea abordare este ridicată la rang de principiu metafizic absolut contradicția reală, cu caracter istoric concret ce ține de esența unei orînduiri sociale cum este cea capitalistă.

Această situație antagonică, conflictuală, agravată astăzi, între starea de drept și cea de fapt face ca democrația burgheză în ansamblul și, în cadrul acesteia, drepturile și libertățile cetățenești să apară mult ciuntite, contrazise în realizarea lor practică și ca acestea să aibă în mare măsură un caracter formal și abstract. Pentru burghezie libertatea și egalitatea concepute în mod abstract sînt suficiente, acestea făcînd parte din

însesi condițiile existenței sale, tocmai pentru a da celor exploatați și nedreptățiți în existența lor de zi cu zi aparența egalității și libertății.

Starea de nesiguranță, teama și insecuritatea pe care o trăiește și resimte la tot pasul omul în societatea capitalistă contemporană nu este legată numai de consecințele crizei economice pentru cei ce muncesc, ci și de intensificarea fenomenelor de terorism, de recrudescența organizațiilor fasciste și cu caracter rasist în diferite țări; adeseori asemenea fenomene sînt admise chipurile în numele democrației și al drepturilor și libertăților umane.

Accentuarea terorismului nu se explică prin cauze ce ar ține de natura umană, după cum încearcă să demonstreze, Konrad Lorenz. Amplificarea terorismului este în fond „un rezultat și o expresie a crizei și decadenței societății capitaliste, a incapacității statului burghez de a soluționa problemele complexe sociale și naționale care confruntă această orînduire" [1]) — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu. Proliferarea manifestărilor teroriste este nemijlocit legată de existența șomajului în rîndul păturilor muncitoare și ale proletariatului intelectual, de îngroșarea rîndurilor „exclușilor" și „dezrădăcinaților", ca și de sprijinul financiar de care se bucură din partea unor cercuri care rulează în prezent fonduri însemnate; însăși natura orînduirii capitaliste și a statului burghez ca forme ale dominației economice și politice a celor care dețin mijloacele de producție și financiare. La acestea se adaugă toleranța și slăbiciunea statului burghez față de asemenea fenomene de terorism și violență, care se completează cu întărirea represiunii din partea statului capitalist polițienesc față de cetățeni.

Starea de amenințare existentă în societatea capitalistă contemporană la adresa libertății individului se

1) Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, Ed. politică, București, 1979, p. 544.

armonizează cu viziunea burgheză despre libertate, concepută ca libertate distructivă, ca posibilitate de a face rău, care implică în fond iresponsabilitatea. Aceasta nu este decît o iluzie a libertății pentru cetățean, care-și dorește o viață și activitate creatoare în securitate, apărată și ferită de amenințări, de pericole, căruia să-i fie garantate drepturile și libertățile autentice, și înainte de toate, dreptul la muncă și fericire, la învățătură și cultură, la participare în luarea deciziilor politice și sociale. Libertatea autentică este legată de valorile moral-politice pozitive, care deschid cîmp liber progresului culturii și civilizației, împlinirii personalității umane. Adevăratele drepturi și libertăți umane sînt legate nemijlocit de „soluționarea în fapt a cerințelor fundamentale ale maselor muncitoare, pentru lichidarea oricărei exploatări a omului de către om, pentru manifestarea liberă în sfera creației materiale și spirituale a tuturor cetățenilor și participarea neîngrădită la conducerea efectivă a societății" [2]).

Între concepțiile care se prezintă drept o filozofie a libertății și care de fapt mistifică înțelegerea libertății umane, a căilor de înfăptuire a acestui deziderat major al omenirii se numără viziunile nihiliste, anarhiste, cele care concep libertatea doar ca spontaneitate, ca eliberare a omului de norme și determinările sociale, ca pură posibilitate a omului de alegere, nedeterminată de nimic, nici de societate, nici de legile și normele ei, nici de rațiune sau de conștiință. Unei asemenea înțelegeri i se circumscrie și concepția existențialistă, care reduce în fond libertatea la disponibilitatea omului de a alege, indiferent ce, aceasta fiind opusă oricărei necesități și determinări, ruptă de orice puncte de sprijin, criterii de orientare sau norme. Precaritatea omului în societatea capitalistă contemporană, nonsensul existenței umane într-un mediu social de insecuritate și incertitudine, de accentuare a crizei sale,

2) Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 543.

sînt ridicate de filozofia existențialistă la rangul de condiție a omului în genere, iar concepția acesteia despre libertate devine metafizică irațională a libertății anarhice, spontane.

Consecința acestei interpretări a libertății este ștergerea distincției dintre actele cu adevărat libere și cele fals libere, toate actele omului circumscriindu-se libertății ; ele sînt echivalente ca valoare și la fel de justificate. O asemenea concepție reprezintă baza teoretică a arbitrariului și anarhismului, a motivării unor acte iraționale, după dictonul : „totul îmi este permis".

Alegerea cu adevărat liberă implică, totodată, să știi ce anume să alegi, pe baza cunoașterii și autocunoașterii, prin armonizarea propriilor acțiuni și atitudini cu cele ale societății în ansamblu, cu aspirațiile și interesele semenilor, respingînd tot ceea ce dăunează progresului social general, omului însuși, Confundarea libertății cu permisiunea de „a face orice", inclusiv ceea ce are consecințe dăunătoare pentru ceilalți, pentru societate este o viziune falsă, denaturată despre libertate.

O asemenea concepție nu se regăsește doar în lucrările gînditorilor existențialiști, a căror influență a scăzut foarte mult astăzi. Ea este însă larg promovată ca mod de gîndire și acțiune politică dintotdeauna de către burghezie. Chiar și un gînditor ca Jean Fourastié, cu vederi în multe privințe progresiste și critice la adresa societății capitaliste contemporane, decreta că „libertatea este spontană", „este instinctuală", că „reglementarea libertății este cea irațională, discutabilă și de discutat" [3]). Caracterul spontan și monadic al dezvoltării societății capitaliste, al relațiilor dintre oameni, în care individul este conceput „ca monadă izolată, închisă în sine „însuși" este într-o asemenea

3) J. Fourastié, *Librer l'avenir*, în volumul sub redacția lui Jean-Claude Colli : *La liberté des idées*, Editions Albin Michel, Paris, 1978, p. 198.

concepție absolutizat și ridicat la rangul de metafizică a libertății. În fond, absolutizarea individualului și a spontanului exprimă alienarea omului într-o societate bazată pe proprietatea privată, în care indivizii se simt liberi, așa cum arată Bertrand de Jouvenel, doar „în viața privată" și nu și în „viața publică" [4]).

Unii gînditori, precum Philippe Bouhours, rupînd libertatea de orice fel de determinism obiectiv și promovînd un comportament uman „dincolo de orice determinism", consideră gratuitatea, „comportamentul de gratuitate" [5]) adevărata expresie a libertății. Raționalitatea și determinismul ar fi în opoziție cu libertatea tocmai pentru că ele neagă gratuitatea în acțiunea umană. Această concepție echivalează în fond cu negarea oricăror criterii și norme ale acțiunii umane, cu anularea responsabilității însăși care nu poate fi ea însăși gratuită, lipsită de puncte de raportare.

În viziunea ideologiei noastre revoluționare libertatea este expresia acțiunii în cunoștință de cauză, atît la nivelul activității individului, cît și al societății în ansamblu, acțiune întemeiată pe cunoașterea legităților obiective ale naturii și societății în direcția dezvoltării maxime a potențialităților creatoare ale oamenilor ca inși și colectivitate. Starea de libertate este atinsă de oameni în măsura în care societatea le asigură o asemenea dezvoltare maximă și se dă curs promovării largi a valorilor moral-politice și culturale pozitive, se eliberează omul muncii fizice și intelectuale de orice formă de asuprire și înjosire, și în primul rînd, de exploatare, inegalitate și nedreptate, de alienare și îngrădiri iraționale, absurde și obscure ; libertatea se instaurează în măsura în care poporul ajunge să-și decidă singur soarta, hotărăște de sine stătător asupra treburilor sale, atunci cînd ajunge să controleze în mod

4) Bertrand de Jouvenel, *Du principat et autres reflexions politiques*, Librairie Hachette, 1972, p. 39.
5) Philippe Bouhours, *Demain quelle société. Fin des Economistes. Anènement de la Gratuité*, Paris, 1978.

conştient folosirea pîrghiilor politice şi economice, mijloacele materiale şi financiare, se bucură din plin de roadele muncii şi ale creaţiei sale, are acces neîngrădit la valorile culturii şi civilizaţiei, la conducerea societăţii însăşi.

Problema drepturilor şi libertăţilor omului, a realizării pe acest plan a egalităţii dintre toţi cetăţenii, a creării bazei materiale, politice şi sociale de garantare a acestor drepturi şi libertăţi a constituit şi constituie ţelul fundamental al luptei clasei muncitoare în frunte cu comuniştii, pentru socialism, şi la cote tot mai înalte, al operei de dezvoltare a socialismului în patria noastră.

Prin statutul politic şi social creat omului în societatea noastră au fost înlăturate pentru totdeauna din calea realizării şi afirmării sale, a accesului său la viaţa politică, la învăţămînt şi cultură toate opreliştile, toate vechile discriminări de ordin social-economic, de clasă, sex, apartenenţă naţională.

Criza societăţii burgheze contemporane pe plan politic nu se concretizează numai în golirea de conţinut a drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, ci este însoţită de criza democraţiei însăşi. Numeroşi politologi consemnează înclinarea tot mai puternică a balanţei spre puterea executivă care scapă tot mai mult de sub controlul parlamentului, odată cu diminuarea rolului şi puterii acestuia, astfel încît Maurice Duverger vorbea despre naşterea unor monarhii republicane, în prezent, în Occident. Criza democraţiei burgheze se reflectă în acelaşi timp în deteriorarea mecanismului consultărilor electorale care, aşa cum arată Claude Julien, „nu permite cetăţenilor să formuleze opţiuni clare şi să-şi exercite responsabilitatea lor de depozitari ai suveranităţii naţionale“ [6]), devenind după expresia acestuia un „gest ritual“ al democraţiei. „În spatele

6) Claude Julien, *Le suicide des démocraties*, Paris, 1972, p. 127.

ritualului alegerilor şi dezbaterilor publice, arăta de curînd sociologul american James F. Petras, o vastă reţea de servicii oficiale este implicată tot timpul anului în încălcarea drepturilor democratice ale cetăţenilor, partidelor şi mişcărilor care desfăşoară activităţi politice legale“ [7]). La toate acestea se adaugă tehnocratizarea şi birocratizarea extremă a vieţii politice, economice şi sociale, întărirea spiritului de castă a deţinătorilor puterii.

Desigur, regimul politic actual din fiecare ţară capitalistă dezvoltată este rezultatul unei întregi evoluţii istorice, el cuprinzînd şi cuceririle obţinute de masele populare, în primul rînd de clasa muncitoare în lupta pentru democraţie, drepturi şi libertăţi democratice. Tradiţiile democratice sînt puternice în unele din aceste ţări. Caracterul formal al acestor drepturi şi libertăţi, oricît de larg ar fi sistemul democratic, este dat însă de proprietatea privat capitalistă, de faptul că democraţia politică exprimă puterea economică şi politică a burgheziei în societate. Iar criza actuală care afectează şi planul politic, constituie o restrîngere a cîmpului democraţiei burgheze, o punere şi mai mult în pericol a drepturilor fundamentale ale maselor.

În justificarea unor asemenea evoluţii, burghezia şi ideologia ei recurg la diverse interpretări date problemelor democraţiei. Una dintre acestea este cea tehnocratică, ce porneşte de la stabilirea unei opoziţii între revoluţia ştiinţifico-tehnică şi procesul democratic, considerînd că sporirea gradului de raţionalizare şi ştiinţificitate a vieţii sociale ar exclude participarea maselor la conducere. O asemenea „incompatibilitate“ exprimă însă conflictul dintre orînduirea burgheză şi democraţia reală, autentică, tendinţa de găsire a unor noi argumente pentru restrîngerea cadrului democraţiei burgheze, de excludere a maselor de la luarea deciziilor economice şi social-politice. Realităţile infir-

7) James J. Petras, *La répression dans les pays capitalistes avancés*, în „Le Monde Diplomatique“, august 1978, nr. 3.

mă asemenea teorii tehnocratice despre o pretinsă incompatibilitate între știință, tehnică și democrație. Experiența României demonstrează că participarea maselor la conducerea societății nu scade în vreun fel nivelul de pregătire și fundamentare științifică a deciziilor din diferite domenii, ci, dimpotrivă. În ultimii ani în țara noastră s-au adoptat o serie de măsuri, atît de ordin organizatoric cît și din punct de vedere al ridicării nivelului de pregătire profesional, tehnic și politic pentru a se asigura o participare efectivă a maselor la luarea deciziilor economico-sociale, la conducerea societății noastre.

Una din teoriile prin care burghezia încearcă să limiteze drepturile și libertățile omului în capitalismul contemporan și să întărească caracterul represiv al statului capitalist este cunoscuta doctrină a „securității naționale" și a pericolului care ar plana din partea comunismului, concepție ce speculează sentimentele patriotice și de unitate națională, precum și starea de insecuritate individuală a cetățenilor săi, în direcția întăririi statului capitalist, a tendințelor sale represive. O asemenea doctrină urmărește să abată atenția maselor de la contradicțiile de clasă care se ascut, de la frămîntările sociale, de la problemele reale cu care se confruntă această societate — exploatarea, șomajul, discrepanțele sociale, discriminările rasiale și naționale, aducînd în prim plan în fața cetățenilor apărarea ordinii existente și întărirea statului opresor în fața pretinsului pericol al agresiunii externe ; ea nu este altceva decît o formă de mistificare ideologică pentru a-i face pe cetățeni să accepte politica autoritară, violența, și reprimarea din partea statului imperialist.

Există o legătură directă între accentuarea cursei înarmărilor și politica de dominație și reîmpărțire a zonelor de influență și mai ales recurgerea la forță, pentru promovarea dominației pe plan internațional și proliferarea violențelor și a reprimării interne împotriva mișcărilor pentru drepturi și libertăți democratice, pentru satisfacerea unor nevoi fundamentale

ale maselor exploatate în diferite state capitaliste. De aceea, demistificarea doctrinei „securității naționale" în societățile capitaliste, răspîndită îndeosebi în S.U.A., trebuie să constea — așa cum arăta James J. Petras — în „dezvăluirea adevăratei naturi de clasă a instrumentului reprimării în interior și exterior" [8]).

În ultimii ani și-a făcut loc în ideologia occidentală și un alt gen de mistificare a problemelor puterii statale, democrației și libertăților omului și anume promovarea anticomunismului în forma unor ideologii cu pretenții „de stînga", care ar fi chipurile atît anticapitaliste cît și antisocialiste. Anticomunismul apare într-o asemenea formă în modul cel mai direct și brutal în lucrările și luările de poziție ale așa-numiților „noii filozofi", care absolutizează neputința omului, a celor oprimați în fața statului opresor și inutilitatea acțiunii și a împotrivirii celor exploatați și asupriți. Speculînd unele greșeli și abuzuri săvîrșite în istoria construirii socialismului, incompatibile cu esența socialismului însuși, „noii filozofi", ajung să considere că noua orînduire ar fi și ea antidemocratică, opresivă, nedeosebindu-se de statul capitalist. Ștergînd orice deosebire între diferitele sisteme și regimuri social-politice, „noii filozofi" ajung să pună pe același plan capitalismul și socialismul, să opună socialismul libertății și democrației, să considere că noua orînduire ar fi de natură totalitară, antidemocratică. Dintr-o asemenea viziune Jean François Kahn ajunge să considere că în lumea actuală ar exista un complot general împotriva democrației, care ar veni, în egală măsură din partea capitalismului, ca și a socialismului, fără nici o diferențiere [9]). O asemenea recurgere la complotul antidemocratic ar fi, după părerea lui Kahn, singura soluție a crizei actuale, „o tendință naturală, de prefe-

8) James I. Petras, *op. cit., loc. cit.*

9) vezi Jean François Kahn : *Complot contre la démocratie*, Flammarion, 1977, p. 132.

rat, drogul care calmează mai rapid durerea și dă aproape imediat iluzia vindecării" [10]).

O asemenea poziție față de fenomenele crizei, care copleșesc și inspiră neputința acestor autori, generîndu-le un sentiment de acceptare forțată a efectelor ei nu poate însemna, evident, o soluționare a crizei, o cale de asigurare a progresului democratic și social. Dar de fapt ținta atacului „noilor filozofi" o reprezintă, în primul rînd, socialismul și concepțiile progresiste, adică orice proiect și acțiune de schimbare a societății burgheze actuale. Se neagă astfel necesitatea unei societăți noi, socialiste, singura ca alternativă la capitalism și criza sa. Socialismul și capitalismul sînt considerate deopotrivă „două manifestări antagoniste ale nonlibertății". Socialismul nu ar exista într-o asemenea viziune, decît „sub forma dictatorială", „așa cum puterea liberală este prin natura ei dictatorială" și capitalismului și socialismului fiindu-le comună „tendința naturală spre monopol" [11]), evoluția spre totalitarism.

Concluziile acestor gînditori converg întrutotul cu cele ale ideologilor nedisimulați anticomuniști, cum sînt cele ale lui Jean François Revel care, în cartea sa *Tentația totalitară*, apărută în 1976, formula aceleași etichetări preconcepute la adresa socialismului și teoriei progresului. Ca și „noii filozofi", acest reprezentant al politologiei anticomunismului ajunge să afirme că totalitarismul „este esența comunismului" [12]) și de aceea a favoriza extinderea comunismului înseamnă a favoriza extinderea totalitarismului, antidemocratismului, intoleranța și violența față de cetățenii săi. Desigur, asemenea „manifeste" ale anticomunismului cum este cartea lui Revel sau a unuia din „noii filozofi", B. H. Lévy, *La Barbarie à visage humaine*, urmăresc să distragă în fond atenția maselor de oameni ai muncii de la violența și nedreptatea care domnește în societatea capitalistă, de la adîncirea inegalităților și exploatării omului în această orînduire.

O direcție de denaturare a dialecticii emancipării umane este încercarea mai generală a unor ideologi contemporani de a contrapune libertatea și democrația egalității sociale, demers propriu, în viziuni distincte, atît reprezentanților „noii filozofi", cît și „noii drepte". În ambele viziuni, care promovează respingerea ideii egalității sociale, considerată ca fiind totalitară, în opoziție cu ideea de egalitate avem de-a face cu o antinomizare metafizică a socialului și individualului. Astfel, unul dintre „noii filozofi", Jean-Marie Benoist, bazîndu-se pe această contrapunere a socialului și individualului, îmbină în cartea sa *Les nouveaux primaires* spiritul său antiegalitarist cu cel antidemocratic, cu respingerea democrației pentru că aceasta ar „naște un tip de om pregătit pentru sclavaj" [13]), ar anula diferențele dintre indivizi. Denaturînd esența socialismului, a relațiilor sale sociale și politice, Jean-Marie Benoist consideră că orînduirea socialistă ar uniformiza oamenii, ar anihila individualitatea și personalitatea lor creatoare, promovînd omul plat, mediocru, unidimensional.

Convergentă cu o asemenea viziune în concluziile ei este și cea promovată de reprezentanții „noii drepte". Aceștia resping ideea de egalitate și socialismul ca orînduire pentru că „ideologia egalitară este negatoare pentru orice libertate reală" [14]), pentru că socialismul și egalitatea socială la care acesta aspiră ar anula dreptul la diferență, fără de care nu există libertate. Este vorba aici, în fond, de o mistificare grosolană. Egalitatea socială nu numai că nu presupune uniformi-

10) Jean François Kahn, *op. cit.*, p. 9.
11) *Idem*, p. 222.
12) Jean François Revel, *La tentation totalitaire*, Editions Robert Laffont, Paris, 1976, p. 28.
13) Jean-Marie Benoist, *Les nouveaux primaires*, Editions Libres, Paris, 1978, p. 10.
14) Henry de Lesquen et le Club l'Horloge, *La politique du vivant*, Albin Michel, Paris, 1979, p. 273.

zarea oamenilor, ci creează condiţiile pentru dezvoltarea fără nici un fel de îngrădire politică şi socială, economică, a tuturor membrilor societăţii, aceasta fiind în funcţie doar de disponibilităţile şi capacităţile creatoare ale fiecăruia, de cele înnăscute şi dobîndite. Dar dacă „noii filozofi" îmbină antiegalitarismul cu anarhismul, cu respingerea normei şi a legilor, reprezentanţii „noii drepte" încearcă să-şi bazeze aceleaşi idei politice antidemocratice pe o viziune, în mare măsură, biologistă. Aceştia propun o teorie a „libertăţii ancorată în ereditate". Un rol esenţial în afirmarea libertăţii individului l-ar avea instinctul de agresivitate care ar „permite fiecăruia să se situeze ca o entitate autonomă în faţa celorlalţi", fiind „resortul afirmării de sine" [15]). Pentru o asemenea libertate „ancorată în ereditate" nu mai putem vorbi despre norme şi reguli sociale de acţiune, cu caracter imperativ, la care individul se raportează. Individul „extrage din propriul său fond regulile de acţiune" [16]) şi ceea ce el va alege este în funcţie de caracterul său, nu de valoarea socială a comportamentelor sale. O asemenea raportare la instinct şi ereditate anulează de fapt libertatea individului, autonomia şi responsabilitatea sa, însăşi posibilitatea lui de alegere.

Socialismului, puterii clasei muncitoare exercitată în alianţă cu toţi producătorii bunurilor materiale şi spirituale le sînt cosubstanţiale valorile umanismului, democraţiei, echităţii şi dreptăţii sociale, acestea opunîndu-se oricărei forme de asuprire şi dominaţie socială şi naţională, alienării de orice fel a omului. Socialismul presupune realizarea democraţiei şi libertăţii umane ca pe una din dimensiunile ei intrinseci, ca pe unul dintre ţelurile fundamentale ale revoluţiei şi construcţiei socialiste pentru care au luptat şi s-au sacrificat masele muncitoare în frunte cu comuniştii, care şi-au aliat pe toţi militanţii pentru progres şi democraţie, pentru

15) *Ibidem*, p. 278.
16) *Ibidem*, p. 279.

libertate, pace şi o viaţă mai bună rezervată tuturor truditorilor muncii şi creaţiei.

Socialismul ca orînduire instaurează democraţia şi libertatea umană autentică tocmai pentru că desfiinţează pentru totdeauna exploatarea omului de către om, înlătură scindarea societăţii în clase antagoniste, realizează egalitatea reală între toţi cetăţenii, creează condiţiile manifestării plenare a personalităţii umane, a drepturilor şi libertăţilor maselor într-un climat de şanse egale şi fără nici un fel de discriminări de ordin social, naţional sau material. Superioritatea democraţiei socialiste faţă de orice alt tip de democraţie constă în aceea că noua orînduire nu se mărgineşte să proclame formal anumite drepturi şi libertăţi democratice, ci asigură condiţiile materiale şi cadrul social necesar exercitării lor. Una din condiţiile fundamentale ale unei democraţii reale este lichidarea inegalităţilor economice şi sociale de clasă, instaurarea proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie, temeiul obiectiv al unor relaţii bazate pe echitate între membrii societăţii. Experienţa istorică a construcţiei socialiste din ţara noastră, ca şi din alte ţări socialiste infirmă peroraţiile ideologilor burghezi despre pretinsa opoziţie dintre socialism şi democraţie. Dimpotrivă, democraţia autentică, precum şi drepturile şi libertăţile umane îşi află împlinire şi realizare doar pe terenul fertil al socialismului, care nu se poate dezvolta ca orînduire a emancipării sociale şi umane depline, ca umanism practic, decît prin dezvoltarea şi lărgirea continuă a participării democratice a maselor la conducerea societăţii.

CIVILIZAȚIA INDUSTRIALĂ ȘI CONDIȚIA UMANĂ

Cele mai diverse curente de gîndire, cu referințe mai largi sau mai restrînse la condiția umană sau calitatea vieții, aduc în centrul meditației filosofice tema de mare rezonanță a existenței omului, a speranțelor și perspectivelor ei posibile în noile împrejurări create de revoluția tehnico-științifică, de industrializare și urbanizare, de explozia demografică, restrîngerea resurselor materiale cunoscute, intoxicarea mediului ambiant etc. Prin diverse publicații, cărți, „documente" și „rapoarte" emanate de la înalte foruri economice se încearcă să se acrediteze ideea declinului sau chiar a unei fatale și iminente dispariții a speciei umane, în cazul cînd nu se vor pune frîne industrializării și înmulțirii oamenilor, se întreține, o atmosferă sumbră, o stare de perpetuă panică amplificată la scară apocaliptică de mijloacele mass-media, care prin verb și imagine, caută să insufle opiniei publice, ținute departe de secretele de stat și de afaceri, sentimentul zădărniciei și resemnării. Atunci, însă, cînd se fac solicitări de reducere a cheltuielilor de înarmare în favoarea ridicării standardului de viață, a eradicării bolilor endemice și foametei în lume, a sprijinirii popoarelor din fostele colonii să pună fundamentele unei economii prospere și să contribuie astfel la micșorarea decalajelor de cultură si civilizație, cercurile imperialiste se arată, dacă nu ostile, cel puțin deosebit de parcimonioase.

De o bună bucată de vreme, omul a fost împins de presă și literatură în prim plan, a devenit categoria preferată a demagogiei, tocmai datorită ambiguităților de sensuri cu care a fost investit în diverse doctrine filosofice și sociologice occidentale adesea cu totul străine de ființa și nevoile, de drepturile și obligațiile lui reale, concrete. Luat ca sistem de referință, el este înfățișat ca o existență abstractă care nu aparține vreunei pături, categorii sociale, națiuni sau popor. El există, pur și simplu, ființează fără act de identitate. Firește, nu putem trece cu vederea peste valoarea și semnificația realistă a conceptului de om și condiție umană. Conceptul de om în accepțiune abstractă, așa cum s-a conturat în filosofia lui Sartre, devine inoperant atunci cînd este vorba de analiza cauzală a răspunderii de producere a fenomenelor negative; trebuie întotdeauna indentificate forțele retrograde direct implicate, stabilite răspunderile și luate măsurile de prevenire a repetării unor crime abominabile împotriva umanității. Antropologia filosofică marxistă deschide o perspectivă de clasă, științifică de abordare și cercetare a fenomenelor sociale. Stăruim asupra acestui aspect fiindcă unele orientări umaniste, chiar de bună credință, tind să deplaseze centrul de greutate în abordarea problemei umane, de la structurile sociale instituționalizate la universul sufletesc al omului, de la ambiția unor planuri rațional concepute, de dominație a naturii, la setea de putere care s-ar impune din straturile cele mai de jos ale inconștientului, din instinctele animalice remanente. Revenirea la natura umană devine astfel cea mai comodă cale de eludare a adevăratelor cauze ale racilelor sociale. De pe această platformă se aduc cele mai grave acuzații și se pot profera cele mai teribile blesteme contra rațiunii umane, creatoare de știință și tehnică, fiindcă singurul vinovat rămîne omul, nedeterminatul. „Creată de om, afirma, José Sanabria, tehnica scapă omului și i se impune" [1]). Omul contemporan a dat curs liber forțelor

1) J. Sanabria, în : *Actele celui de-al XIV-lea Congres Mondial de Filosofie*, vol. I, Varna, septembrie, 17—22, 1973.

naturii şi acum el, asemenea ucenicului vrăjitor, nu mai ştie cum să le controleze şi să le stăpînească, arată autorul. A vrut să fie un nou Prometeu, dar a ajuns victima propriilor sale instrumente ; nu mai este nevoie ca un Zeus să-l condamne pentru trufaşa cutezanţă, ca un vultur să-i sfîrtece măruntaiele, căci îşi are propriul său vultur care-i macină sistemul nervos, îi roade inima şi ficatul : anxietatea [2]).

Tragismul eforturilor sisifice de supravieţuire a omului contemporan este pus pe seama accelerării progresului tehnic şi a apetitului de generalizare a lui, stîrnit de avantajele efemere obţinute cu preţul pîngăririi naturii, a depersonalizării şi privării omului de bucuria creaţiei. Pornind de la constatarea că maşina subordonează forţele umane, condiţionează libertatea individuală şi-i „imprimă sufletului parametrii săi de ritm, automatism, monotonie şi raţionalitate rece", W. Frank se întreba dacă nu cumva s-a produs o răsturnare, astfel ca locul exploatării să-l fi luat exploatarea omului de către roboţi. „Un monstru, scria el, trebuia să vină printre noi; un stăpîn anarhic şi fără gîndire urma să ocupe locul lui Dumnezeu pentru a ne încătuşa şi a domni peste noi. Şi peste omul modern s-a ridicat personificarea propriei sale voinţe desfigurate: maşina" [3]).

După cum se vede, dacă rămînem în planul acestui gen de conştiinţă filosofică, în zilele noastre, totul pare să încline spre singura contradicţie dintre industrialism automat şi umanism. De altminteri, inspirat de teoria convergenţei, un alt ideolog, Ph. Saint Marc, după ce susţine că prin scopurile urmărite, prin mijloacele folosite şi rezultatele obţinute nu există deosebiri esenţiale între capitalism şi socialism, propune

2) *Ibidem.*

3) José Sanabria, *Omul şi tehnica. Tendinţe şi orientări contemporane în filosofia burgheză contemporană*, în vol. *Problematica omului*, C. D., nr. 9, 1977, p. 256, Editat de Academia „Ştefan Gheorghiu", Bucureşti.

o nouă alternativă. „Înfruntarea decisivă astăzi nu este între capitalism şi marxism; deoarece ambele sînt materialisme (în sens vulgar — n.n.) pe care le apropie filosofia lor despre om şi despre creşterea economică, şi unul şi celălalt duc la decăderea civilizaţiei ; ea (înfruntarea — n.n.) este între materialism şi umanism" [4]). Cu alte cuvinte, în marginile actualelor orînduiri, îngrădirea efectelor nocive ale introducerii tehnicii moderne de producţie şi viaţa cotidiană rămîne o speranţă deşartă.

Eludînd elementele de comparaţie istorică şi sistemică, cuprins parcă de un sentiment nostalgic al trecutului îndepărtat, format pe baza reprezentărilor cultivate de o literatură romantică şi de o puternică mişcare ecologică, Ph. Saint Marc contestă existenţa şi valoarea progresului în genere, înfăţişînd extinderea tehnicii drept o ameninţare, un atentat la fiinţa omului şi a mediului său de viaţă.

Ridicînd opoziţia artificioasă între materialism şi umanism la rangul de unic şi suprem conflict, de problemă capitală a contemporaneităţii de a cărei modalitate de soluţionare ar depinde însăşi supravieţuirea omenirii sau prăbuşirea ei, politologul francez îşi dă în vileag superficialitatea viziunii sale care nu depăşeşte marginile unui desuet umanism pretins ecologist (libertate plus ecologie şi spiritualitate) prezentat ca ultimă alternativă a vremurilor noastre.

O incursiune, fie ea oricît de sumară în filosofia şi ideologia contemporană occidentală, cum remarca W. Heisenberg, ne demonstrează că „multe valori vechi sînt puse în discuţie şi în care adevărul şi neadevărul sînt amestecate indisolubil" [5]).

Fapt este că, după cel de-al doilea război mondial, datorită unei conjuncturi favorabile, civilizaţia indus-

4) Ph. Saint Marc, *Progrès ou Décline de l'Homme*, Stock, Paris, 1978, p. 39.

5) W. Heisenberg, *Ştiinţele naturii în instituţiile de învăţămînt superior*, Forum, nr. 12, 1972, p. 94.

trială, cel puţin în unele ţări din America, Europa şi Asia, a cunoscut un ritm accelerat ca urmare a stimulării cercetărilor ştiinţifice şi tehnice efectuate de institutele academice, de laboratoare militare şi civile, a investirii de mari capitaluri în tehnica modernă, care înmagazinează o uriaşă cantitate de energie intelectuală, determinînd mutaţii profunde în raporturile de putere economică şi militară, precum şi adîncirea decalajelor economice moştenite.

Stimulată de profit şi concurenţă, civilizaţia industrială occidentală, care şi-a lărgit mereu baza de susţinere prin antrenarea în circuitul economic a descoperirilor ştiinţifice şi tehnice, a resurselor materiale şi energetice din fostele colonii, a milioanelor de muncitori autohtoni sau veniţi din ţări slab dezvoltate, a zecilor de mii de specialişti racolaţi, la scurtă vreme a dat la iveală o latură mai puţin plăcută şi de loc dorită: neputinţa de a asigura progresul continuu, de a evita criza şi deteriorarea condiţiei umane. Astăzi, ca şi odinioară în vremurile de început ale maşinismului, progresul tehnic este întîmpinat de cei ce nu cunosc resorturile sistemului capitalist, cu suspiciune şi teama că vor fi oricînd privaţi de posibilitatea de a obţine prin exerciţiul profesiunii, printr-o muncă onestă, veniturile necesare existenţei lor, membrilor familiei întreţinute, că din cauza mecanizării şi automatizării proceselor de producţie, precum şi a concurenţei de pe piaţa forţei de muncă îşi vor pierde un drept fundamental cucerit cu sacrificii, acela de a lucra şi a fi remunerat după efortul depus şi calitatea rezultatelor obţinute.

În ideologia ostilă progresului tehnic devine tot mai suspectă, pe măsură ce contrastele dintre civilizaţii se adîncesc, tendinţa de a opune înşelătorului „model american" mult prea mult imitat în lume, un altul ieşit din viaţa unor popoare din Asia sau Africa, la care s-au conservat formele de organizare şi cultură arhaice. Este greu de descoperit aici ceva nou, afară doar de falsa reacţie faţă de lux şi risipă din societatea de

consum, manifestată de grupurile hippy. Elogiul modului de viaţă patriarhal, neîncrederea în virtuţile eliberatoare ale ştiinţei şi tehnicii au căpătat o expresie de reflecţie filosofică încă în perioada interbelică. Asemenea aberaţii au fost privite şi în trecut de cărturarii de la noi, cunoscători ai nevoiei de progres social, ca tentative de a justifica starea de înapoiere a ţării şi a condiţiei semicoloniale impusă ei de capitalul străin. Comuniştii, intelectualii progresişti au militat consecvent pentru industrializarea României, ca mijloc de modernizare a ei, de ridicare a gradului de civilizaţie, de bunăstare materială şi culturală a poporului.

Istoria contemporană arată că popoarele optează pentru civilizaţia industrială, fiindcă prin mijloacele create de ea, se pot asigura exigenţele de viaţă mereu sporite ale unei populaţii în continuă creştere.

Criticii severi ai civilizaţiei industriale, pentru care nu există distincţie între progresul tehnic şi sistemul social, nu numai că-i ignoră rolul pozitiv, dar îi aduc şi grave acuzaţii, reproşîndu-i de a fi golit omul de suflet, de a-l fi transformat într-un executant docil, fără simţire şi gîndire, fără personalitate şi demnitate de a fi inventat trebuinţe artificiale şi de a le fi pervertit pe cele fireşti, adaptîndu-le producţiei în serie, raţionalizată şi standardizată. „A fost o greşală că civilizaţia modernă a sacrificat spiritul materiei... Industria în forma ei actuală i-a smuls lucrătorului orice originalitate şi orice bucurie" [6]). Tema înstrăinării domină literatura încă din secolul trecut, căpătînd un loc preferenţial, dar cu semnificaţii, din cele mai sofisticate.

Este în ordinea lucrurilor ca, odată cu adîncirea diviziunii muncii, cu prelucrarea de către maşină a unor operaţii efectuate la banda rulantă, muncitorul ca

6) Alexis Carrel, *Omul acest necunoscut*, Buc., Ed. Cugetarea, 1938, p. 141.

membru al unui mare colectiv să se recunoască cu greu sau de loc în produsul finit, ca partea sa de contribuție și creație originală să nu mai poată fi identificată ca expresie a priceperii și măiestriei, așa cum se întîmpla odinioară în manufactură, ci să se dizolve în produsele de serie. Înstrăinarea, însă, nu este efectul progresului tehnic, cum pretind cei ce vor să acrediteze ideea imposibilității lichidării ei ; ea este determinată de condiția de muncă impusă lucrătorului angajat, a cărui forță de muncă, de energie fizică și intelectuală încorporată în produsul finit și valorificată se transformă în capital și se întoarce împotriva sa, fiind utilizată acum ca mijloc de constrîngere spre a accepta normele patronului și a se resemna în fața jocului pieței cu misterioasele sale reguli. Dacă lucrurile stau astfel, și nu avem motive să ne îndoim, atunci numai o modificare a structurii societății poate deschide perspectiva înlăturării înstrăinării. Criticii înstrăinării, însă, fie că nu ajung la o asemenea concluzie din cauza premiselor de la care pornesc, fie că o ocolesc cu grijă, preferă să lase impresia că fenomenul respectiv este general, că efectele țin de raționalitatea imprimată de om civilizației, noului univers creat artificial.

Oamenii pot folosi inteligența pentru a înrobi, imaginația pentru a înșela. Tehnica folosită fără prudență poate distruge omenirea, cultura, sănătatea sau chiar viața. Dar, totodată trebuie să se recunoască că prin știință și tehnică, omul s-a descoperit pe sine însuși, a aflat în sine ceea ce putea deveni, și-a descoperit uimitoare puteri ale imaginației, capacitatea de a se adapta la condiții variabile. Tehnica poate fi folosită pentru a vindeca sau a ucide, pentru a crea sau a distruge, pentru a-i face pe oameni mai umani sau pentru a-i dezumaniza. Depinde ce direcție se imprimă finalității sale, cum este folosită, de cine și în interesul cui. Uneori, accidental și timid răzbat în critica abstractă a civilizației industriale ecouri ale unor asemenea reflecții realiste. „Puterea tehnologiei moderne, recunoaște

R. T. De George, aflată în mîinile guvernelor și ale specialiștilor asupra cărora nu se poate exercita influență, îi pune din nou pe oameni în situația de a considera că nu pot controla forțele care-i pot extermina sau care le pot dăuna extrem de mult" [7]).

„Criticii" civilizației industriale încearcă să folosească în apărarea convingerilor lor pesimiste, programele de protecție a mediului ambiant (care au sensibilizat atît de mult opinia publică, încît, a dus la intensificarea disputelor dintre guvernanți și opoziție), ca noi elemente de argumentare a tezelor lor. Arnold Toynbee recunoștea că omul, de-a lungul istoriei, a modificat și revoluționat mediul natural cu scopul de a trăi cît mai bine, dar îl acuză că pretutindeni a violat și pîngărit natura, distrugîndu-i farmecul și aducînd-o din nou într-o ipostază amenințătoare. Omul a ajuns să domine natura, dar a devenit robul civilizației făurite de el, s-a condamnat să trăiască în orașe și să-și cîștige pîinea în fabrici și birouri [8]). Cunoscutul istoric al civilizației ajunge la concluzia că omul, prizonier al fiecăruia din progresele tehnologice, a ajuns în această situație, „din cauză că fiecare progres a fost urmat de o creștere a populației" [9]). Fără îndoială că omul, cum remarca Engels, nu totdeauna a fost conștient de consecințele îndepărtate ale acțiunilor sale inconștiente ; din ignoranță și lăcomie sau din lipsă de prevedere prin tulburarea echilibrului ecologic, prin distrugerea unor specii de plante și animale și cultivarea, respectiv creșterea altora, a adus daune naturii (terenuri degradate, specii dispărute), dar și foloase (îndiguiri, irigații etc.) ; de fiecare dată un nou echilibru s-a refăcut. Aceasta a fost calea firească și necesară a evoluției seculare a speciei umane. Pe măsură

7) R. T. George, *Tehnology and reasson,* în *Actele celui de al XV-lea Congres Mondial de Filosofie,* vol. I, Varna, 17—22 sept., 1973, p. 305—309.
8) A. Toynbee, *Surviving the future,* London, Oxford University Press, 1971, p. 26—33.
9) *Ibidem.*

ce știința și tehnica evoluează progresiv, omul dobîndește cunoștințe și mijloace adecvate de dominare prudentă a naturii vii, de refacere și conservare a rezervelor sale.

Ecologii stăruie asupra necesității respectării normelor stabilite în baza studiilor amănunțite și de durată, a urmăririi de aproape a efectelor oricăror intervenții ale omului în echilibrul biologic. Desigur, cu cît sînt luați în considerație mai mulți factori cauzali cu atît se micșorează sfera consecințelor imprevizibile. Pe baza constatărilor efectuate, știința poate găsi soluții mai mult sau mai puțin adecvate. Trebuie avut în vedere că unele dintre ele nu pot fi puse imediat în practică și la scară mare. Fără a micșora încrederea în forța rațiunii umane, dar și fără a face din știință un cult, un nou mit, se impune în fiecare etapă istorică a determina limitele puterii lor. Natura nu se lasă modelată ca o bucată de plastilină. Transformarea ei cere o prealabilă cunoaștere profundă a relațiilor dintre elementele sale. Orice intervenție tehnică în sistemul său presupune luarea în considerație a tuturor verigilor din conexiunea lucrurilor inclusiv a celor îndepărtate. Rațiunea sintetică, dialectică trebuie să se asocieze celei analitice, altfel se ajunge în situația tehnologului care, propunînd o soluție satisfăcătoare unei nevoi survenită într-un anumit fragment din sistem prin însăși aplicarea sa aduce daune altor fragmente sau poate întregului. În absența unei concepții globale, de ansamblu, prin acțiuni diferite necoordonate se întîmplă ca ceea ce repară unul să distrugă altul, iar ceea ce rezultă de aici să nu fie dorit nici de primul nici de la doilea. Este tocmai rezultatul ce decurge dintr-o viziune reducționistă, sectorială, cum o numește Barry Commoner, potrivit căreia „înțelegerea efectivă a unui sistem complex poate fi realizată prin investigarea proprietăților părților izolate“ [10]). De aceea ecologul american pledează pentru cooperarea specialiștilor din cele mai diferite ramuri științifice și avertizează că așa cum evoluează actualul sistem de producție (capitalist — n.n.) se autodistruge, iar „calea urmată în prezent de civilizație duce spre sinucidere“ [11]). Acest avertisment, formulat în termeni drastici, este menit să sensibilizeze opinia publică asupra efectelor unei activități economice dominată exclusiv de grija sporirii profitului și să antreneze energia ei în vederea condamnării acțiunilor care agravează criza ecologică. Cînd sînt atît de evidente daunele aduse mediului prin exploatarea nerațională a resurselor naturale, oportunitatea lui este în afara oricărei îndoieli. Numai că dereglărilor, produse în sistem ca urmare a nesocotirii conexiunii părților, nu li se indică și soluțiile evitării lor radicale. Ecologul se mulțumește să constate fapte regretabile pe care oricine le poate remarca. Semnificative sînt cuvintele sale din încheierea cărții : „Că trebuie să acționăm se vede limpede. Întrebarea este : cum ?“ [12]).

Naturalist, cu un larg orizont, Barry Commoner știe foarte bine că problemele globale ale lumii contemporane sînt de natură socială, cum singur recunoaște, chiar politice; el nu este străin nici de măsurile de ocrotire a naturii luate în țările socialiste. Cu toate acestea înclină să considere că tehnologiile au efecte identice indiferent de sistemul social ; după el, nu este nici o deosebire între întreprinderile capitaliste care urmăresc realizarea profitului maxim și cele socialiste care își propun îndeplinirea planului de stat. Or, tocmai aici rezidă sursa confuziei. Prin planul național al statului socialist este stabilit un obiectiv nou : eficiența economică trebuie realizată în strictă concordanță cu valorificarea rațională și totodată cu conservarea resurselor naturale.

10) Barry Commoner, *Cercul care se închide*, Ed. Politică, București, 1980, p. 187.

11) *Ibidem*, p. 290.
12) *Ibidem*, p. 296.

În schimb, Ph. Saint Marc include relația, tehnică-om-natură într-un plan mai amplu de dezbatere filosofică, sociologică și politică. Premisa pledoariei sale în favoarea ameliorării grabnice a cadrului vieții citadine, amenințat de poluarea fizică și morală, o constituie deteriorarea îngrijorătoare a condiției umane, evidențiată de înmulțirea accidentelor de circulație și de muncă, creșterea morbidității și ravagiile cancerului, maladiilor cardiace și psihice, amploarea luată de delincvența juvenilă, de divorțuri și sinucideri, proliferarea actelor de violență și teroare, pervertirea moravurilor, etc. P. Saint Marc susține că în Apus condiția umană a devenit mai fragilă decît oricînd ; individul aruncat de soartă în anonimatul marilor orașe, dezrădăcinat, trăiește într-o atmosferă de agitație inutilă, de oboseală, nesiguranță și frică de a-și vedea amenințat căminul din cauza obstacolelor ivite în calea convietuirii membrilor săi, silit să lucreze în unități aflate la distanțe mari și după orarii diferite. Agresivitatea și explozia criminalității, care dezagregă colectivitatea și opinia ei întreține incertitudinea, neliniștea și groaza, sînt aspru încriminate de autor. „Americanii pot acum să ajungă pe Lună, dar nu mai îndrăznesc să iasă seara din casă ; unde este progresul lor ? [13]), se întreabă Ph. Saint Marc. Sprijinit de informații din statistici și documente emanate de la autorități și instituții guvernamentale franceze, Ph. Saint Marc pune o întrebare legitimă pe cît de veche pe atît de gravă, cu mare rezonanță : dacă civilizația industrială favorizează progresul sau dimpotrivă declinul omului.

Făcînd abstracție de prăpastia existentă între civilizațiile de pe glob, dintre țările occidentale și cele slab dezvoltate din Asia și Africa, politologul ecologist francez încearcă să sugereze convingerea sa, că omenirea întreagă ar fi atins o culme dincolo de care ar începe declinul inexorabil și haosul nemărginit. El

13) *Ibidem*, p. 90.

arată că dacă Occidentul, cuprins, în orbirea sa, de febra creșterii economice, continuă să meargă pe calea fatală a concurenței, în mai puțin de zece ani se va vedea dispărînd în cataclismele unei revoluții sau al unui al treilea război mondial. Salvarea nu poate veni decît de la hotărîrea societății de a abandona drumul civilizației animate de dorința de „a avea" și domina, substituită nefiresc preocupării omului de „a exista" (a trăi și supraviețui) [14]).

Deteriorarea crescîndă a calității vieții, efect al industrializării mercantile și urbanizării rapide, excesive își găsește completare în scăderea capacității de rezistență fiziologică și morală a omului, arată Ph. Saint Marc. Făcînd răspunzător pe om și progresul tehnic de daunele aduse mediului ambiant, el speculează pe tema zădărniciei eforturilor umane. „Asemenea lui Sisif ne epuizăm luptînd contra relelor pe care noi înșine le creem. Omul a devenit propriul său călău" [15]). Adesea societatea este silită — scrie autorul — să repare stricăciuni provocate de civilizația industrială atît de mari, încît, cheltuielile solicitate sînt incomparabil mai mari decît cele cerute de amenajarea preventivă a unui cadru de viață favorabil sănătății fizice, psihice și morale a omului [16]). Unele din aceste constatări dureroase din prezentul civilizației industriale se apropie de remarca făcută de Marx asupra societății timpului său. „În zilele noastre, victoriile tehnicii par a fi cumpărate cu prețul degradării morale. Se pare că pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei sale josnicii" [17]). Adversar al soluției radicale, socialiste pentru rezolvarea carențelor capitalismului, Ph. Saint Marc consideră posibilă depășirea acestora prin deplasarea centrului de greutate de la creșterea economică în sine către

14) *Ibidem*, p. 71.
15) *Ibidem*.
16) *Ibidem*.
17) K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 12, Ed. Politică, București, 1962, p. 3—4.

ameliorarea cadrului vieţii : habitat, sănătate, condiţii de odihnă, reflecţie şi creaţie, dialog şi relaţii interumane întemeiate pe afecţiune şi consideraţie, adică, restabilirea tuturor acelor condiţii şi forţe favorabile resuscitării în om a sentimentului securităţii, a dragostei de viaţă, elanului în muncă, profund şi grav afectate odată cu progresul civilizaţiei industriale. Fără să-şi ascundă aversiunea faţă de socialism, Ph. Saint Marc se angajează cu abilitate pe făgaşul diversiunii. „Dacă lupta contra poluării este un obiectiv primordial, atunci naţionalizarea industriilor private devine o revendicare secundară, fiindcă regimul proprietăţii industriale influenţează puţin intensitatea primejdiilor“ [18]).

După cum se vede, deşi accentele critice şi tonul acuzator par a viza pe adevăraţii răspunzători de dezvoltarea anarhică a economiei şi de degradarea mediului natural, totuşi rămîn neatinse bazele societăţii burgheze. Cîtă vreme, în societatea capitalistă, profitul maxim este mobilul producţiei, restructurării şi repartizării teritoriale a întreprinderilor, statul, avînd o putere de intervenţie redusă, rămîne neputincios în faţa necesităţii presante a descongestionării megalopolisurilor, a armonizării intereselor capitalului cu drepturile omului şi nevoia ameliorării condiţiei umane. Fie din lipsă de mijloace financiare suficiente, fie că sarcinile sînt copleşitoare — protecţia naturii a devenit o problemă planetară — administraţia de stat în capitalism se mărgineşte la legiferări, propagandă, apeluri la concursul internaţional şi eventual măsuri temporare, regionale cu efecte minore.

Soluţia unor astfel de probleme globale, criza ecologică fiind doar una dintre ele, alături de foametea endemică, subdezvoltarea, zonală şi planetară, securitatea mondială etc., este de natură politică, cum pe drept s-a subliniat, în repetate rînduri, în expunerile preşedintelui României, tovarăşul Nicolae Ceauşescu.

18) Ph. Saint Marc, *op. cit.*, p. 391.

Omenirea nu poate evolua fără să afecteze un anumit echilibru biologic din natură, dar, tot ea, dacă acţionează în cunoştinţă de cauză şi cu prudenţă îl reface mereu în forme noi şi utile existenţei sale. Ştiinţa şi tehnica îi oferă mijloacele de intervenţie oportună. Totul depinde de faptul dacă sînt selectate cele optime şi se fac investiţiile necesare. Efectele negative ale utilizării ştiinţei şi tehnicii nu pot fi lichidate decît tot prin intermediul revoluţiei tehnico-ştiinţifice [19]). Armonia interumană, visată de filosofii şi sociologii romantici, instaurată prin cultivarea iubirii se loveşte însă în capitalism de stînca dură a realităţii sociale, a puterii rezultată din simbioza finanţelor şi tehnologiei a cărei acumulare ameninţă să facă libertatea individului tot atît de fragilă ca şi cea a mediului natural. Să sperăm împreună cu A. Schaff că „revoluţia tehnică care dezagregă lumea veche generează în acelaşi timp posibilitatea de a construi o lume nouă“ [20]). Revoluţia tehnico-ştiinţifică contemporană reduce considerabil intervalul dintre descoperiri, invenţii şi aplicaţiile lor practice, ceea ce face ca cea de a doua revoluţie industrială în care trăim să determine mutaţii şi restructurări, în multe domenii ale producţiei sociale, pe linia automatizării operaţiilor de muncă, a modificării radicale a raporturilor dintre lucrător şi maşină în sensul creşterii funcţiilor umane de control şi supraveghere. Fenomenele inerente industrializării capitaliste ca : uniformizarea, dezumanizarea, înstrăinarea nu sînt consecinţe necesare, fatale ale modernizării tehnicii de producţie [21]). Or, tocmai acest aspect este eludat atunci cînd racilele unei orînduiri perimate sînt puse de sociologii burghezi pe seama progresului tehnic, ca şi

19) V. Roman, *Secolul XX — secolul marilor revoluţii*, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1976, p. 498.
20) A. Schaff, *Marxisme et l'individu*, Ed. Seuil, Paris, 1968, p. 189.
21) Pavel Apostol, *Viitorul*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 15.

acum peste un secol în urmă, în timpul primei revoluții industriale.

Judecînd după stările reale de lucruri din lume, nu după lamentările și profețiile sumbre ale criticilor civilizației industriale, trebuie precizat cu toată fermitatea că omul nu este strivit atît de excesul de tehnică, nu suferă atît de uniformitatea modului său de viață și a mediului artificial creat care pot fi ameliorate, cît mai ales de nivelul, în multe țări extrem de scăzut, al mijloacelor tehnice, de dezvoltarea lor unilaterală, limitată și necorelată cu adevăratele nevoi sociale, naționale și mondiale, de inechitatea avantajelor ce decurg din introducerea în producție a cuceririlor științei și tehnicii moderne, astfel încît cei ce trudesc din greu resimt povara condițiilor impuse de proprietarii fabricilor ; ei trăiesc sentimentul de sclav, al imposibilității realizării plenare a personalității, al îngrădirii libertății și al restrîngerii sensului vieții lor la simpla reproducere a existenței date ; civilizația la care ei aspiră este cea în stare să schimbe radical situația, în înțelesul ca, nu numai omul să se adapteze la lumea creată de el, ci și lumea creată să fie adaptată la nevoile sale. Accesul tuturor popoarelor la tehnologiile moderne, cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, reprezintă în cadrul noii ordini internaționale preconizate una din condițiile lichidării înapoierii, a asigurării independenței statelor, a înlăturării surselor de tensiune și conflicte, a emancipării omului și satisfacerii drepturilor sale.

Omul viitorului nu se va întoarce de unde a plecat (în natură) să se hrănească cu fructe de pădure ca sălbaticii, ci se va refugia, după muncă, în acele locuri discrete, sigure și cunoscute de el, spre a se bucura de aer și liniște și a petrece cîteva momente de refacere în intimitatea naturii. Prin progres tehnic se pot crea condiții superioare de viață și sănătate, de muncă și odihnă, de creație și divertisment. Este greu de acceptat ideea că industrializarea și urbanizarea ar fi însoțite, în orice împrejurări, de degradarea valorilor estetice și etice. Nevoia de frumos a omului este la fel de mare ca și cea de comunicare și libertate, de înțelegere și prețuire.

Oricît de realiste ar fi constatările făcute de către criticii civilizației industriale nu putem subscrie la concluziile lor sceptice și pesimiste și cu atît mai mult la sugestiile de întoarcere la modul de viață patriarhală, de control demografic, nediferențiat ca soluții unice ale problemelor contemporane. Apoi, aceste constatări privesc o anumită civilizație : cea occidentală. Întrucît popoarele explorează în zilele noastre căi noi de dezvoltare economică și culturală, urmează că crizele inerente modului de producție capitalist nu trebuie tratate ca fenomene fatale, de evoluție ineluctabilă ; ele pot fi prevenite, și în multe țări s-a trecut la adoptarea de programe adecvate, de măsuri menite să pună viața oamenilor la adăpost de unele din noxele tehnologiei. Pe lîngă aceasta, o mare parte a omenirii trăiește în condiții de subdezvoltare și ca urmare este un nonsens să i se sugereze să renunțe la industrializare, care reprezintă principala cale de ieșire din starea de înapoiere. Cum observa Bertrand de Jouvenel, occidentalilor le convine să stagneze „creșterea" deoarece au atins un nivel înalt de prosperitate, dar nu este uman să se ceară același lucru țărilor slab dezvoltate sau în curs de dezvoltare [22]).

Fără a susține că socialismul reușește chiar de la începutul construcției sale să evite orice fenomen nedorit, noi considerăm că el este singura orînduire care în strategia sa înscrie între obiectivele prioritare continua ameliorare a condiției umane, ocrotirea naturii ca mediu de viață al omului, valorificarea resurselor naturale în consens cu nevoile stringente și raționale ale membrilor societății, apărarea și conservarea bogățiilor solului și subsolului pentru asigurarea existenței generațiilor viitoare. Prin măsurile luate de partidul și

22) *Viitorul comun al oamenilor*, Ed. Politică, București, 1976, p. 415.

statul nostru s-a creat cadrul organizatoric de realizare a unei îmbunătăţiri a mediului natural şi artificial de viaţă şi de muncă. „Vor trebui aplicate riguros, sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la Congresul al XII-lea al partidului, prevederile legii cu privire la ocrotirea mediului înconjurător, asigurînd echilibrul naturii şi ambianţa corespunzătoare vieţii poporului nostru în prezent şi viitor“ [23]). Cu mulţi ani în urmă, din iniţiativa secretarului general al partidului s-au luat măsuri de combatere a noxelor industriale, de preîntîmpinare a poluării, apei şi aerului, de protecţie a pădurilor, lacurilor, rîurilor, a locurilor considerate monumente ale naturii. Este o datorie de onoare a fiecărui cetăţean de a păstra nealterate frumuseţile patriei pentru a transmite urmaşilor „darurile cu care natura a hărăzit România“ [24]).

Civilizaţia socialistă, pe care o făurim este o civilizaţie pentru om [25]) ; întregul program de activitate al partidului nostru se află sub semnul acestui grandios obiectiv, proiectînd lumini asupra direcţiilor noi de dezvoltare a unei economii moderne, eficiente şi umane.

23) Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R.*, Ed. Politică, Bucureşti, 1979, p. 37.
24) Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, Ed. Politică, Bucureşti, 1973, p. 511.
25) Al. Tănase, *Cultură şi umanism*, Ed. Junimea, Iaşi, 1973, p. 158.

INDICE DE NUME *

A

Adorno, Th. W. 297, 298
Agnew, Spiro 167
Allen, George 157
Althusser, L. 232, 233, 287, 288
Androne, Nae 255
Ansart, P. 244
Apostol, Pavel 279, 333
Aragon, Louis 13
Aristotel 79, 249
Aron, Raymond 12, 54, 182, 183 189, 192
Aubral, François 234
Augustin, Şt. 236
Auzias, Jean-Marie 151
Azcarate, Manuel 105

B

Bachelard, Gaston 239
Bacon Francis 66
Balibar, Etienne 231
Balzac, Honore de 140
Barrère, A. 60
Bataille, Georges 224
Baudrillard, Jean 68
Bayle, Pierre 66
Beaumarchais, Pierre Augustin Caron de 88
Bell, Daniel 19
Bell, Wendell 158
Belloin, Gérard 129 130
Benjamin, Walter 296
Benoist, Alain de 49, 50, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 91, 95, 96, 98, 99, 102
Benoist, Jean Marie 232, 233, 236, 237, 239, 285, 286, 289, 290, 317
Benot, Yves 143
Berger, Gaston 207
Berlinguer, Enrico 164, 169
Birnbaum, Norman 107, 117
Bobić, A. 23
Boboc, Al. 279
Boisdeffre, Pierre de 13
Bolintineanu, A. 255
Bon, Frédéric 174
Bosch, Paul Van den 13
Bottomore, I.B. 79, 157
Bouhours, Philippe 311
Bouthoul, Gaston 186
Bouveresse, Jacques 236
Bracewell-Milnes, Barry 145
Brandt, Willy 6
Braziller, George 145
Burdeau Georges 179, 185, 248, 252
Burkey, Richard M. 154
Burnham, J. 189
Burnier, Michel-Antoine 174

C

Cahrdonnel, Jean 235
Carneiro, Francesco Sa 178
Carrel, Alexis 325
Carter, Jimmy 190, 191
Ceauşescu, Nicolae 5, 7, 24, 29, 35, 41, 45, 47, 53, 55, 104, 131, 132, 134, 135, 137, 162, 171, 192, 193, 245, 257, 258, 259, 308, 309, 332, 334, 336
Cecconi, Osiris 128, 129
Ceterchi, I. 255
Chalumeau, J.J. 224
Chardin, Teilhard de 236
Châtelet, François 66, 69
Chombart de Lauve, Paul-Henry 122, 123
Chomsky, Noam 106, 110
Chris, J.L. 99
Christen, Yves 100

* Întocmit de Victor Macarie

Cioran, E.M. 61
Clavel, Maurice 79
Colin, Armand 155
Colli, Jean-Claude 310
Colombel, Jeanette 71
Commoner, Barry 328, 329
Connor, Walker 151, 152, 157
Cotteret, Jean-Marie 174
Cox, Robert W. 181
Cranston, Maurice 251
Cratylos 275
Culea, H. 292

D

Dabrendorf, P. 10
Dahl, Robert A. 168
Dahmer, H. 49
Debray, Regis 68, 70
Delcourt, Xavier 234
Deleuze, Gilles 69, 225, 226, 234, 235, 239
Delfau, M. 87
Derrida, Jacques 69, 70
Desanti, J-T. 69
Descartes, René 233
Destree, Jules 152
Dobzhansky 99
Dolle, Jean-Paul 232, 238
Domenach 286
Dommergues, Pierre 110
Dreitzel, Hans Peter 117
Duchacek, Ivo 153
Duclos, Denis 239
Duculescu, Victor 17, 255, 258
Dufrenne, M. 286, 289, 290
Dupuigrenet-Desroussilles, Guy 143
Durand, G. 232
Dutschke, Rudi 110
Duverger, Maurice 10, 117, 180, 187, 189, 235, 242, 243, 312
Dyke, Vernon Van 153, 251

E

Easton, David 155
Edgar, Morin 291
Ellul, Jacque 183, 184
Eminescu 266
Engels, Friedrich 41, 46, 47, 48, 52, 53, 56, 172, 194, 227, 271, 297, 298, 306, 327, 331
Eysenck 96

F

Fabre-Luce, Alfred 235
Falk, Richard A. 145
Fanon, Frantz 59
Fazekas, Janos 156
Feuerbach, Ludwig 247
Fichte, Johann Gottlieb 233, 242
Flaubert, Gustave 80
Florea, Georgeta 284, 292, 293
Florea, I. 187, 274
Florian, Radu 54
Ford, Gerald Rudolph 190
Foucault, M. 73, 232, 237, 287, 289
Fourastié, Jean 37, 119, 310
Frank, W. 322
Freeman, Walter E. 158
Freud, Sigmund 49, 62, 215, 216, 217, 225, 226, 227, 228, 286
Friedman, David 51
Frisch, Alfred 184, 186
Froebe-Kapteyn, Olga 232
Fromm, Erich 108, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 277, 279, 282, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306
Frossaert, R. 74
Fuwa, Tetsuzo 164

G

Ganji, Manoucher 256
Garaudy, R. 276
Garin, Eugenio 214
Gaudiebert, Pierre 124, 125, 126, 127
Gaulle, Charles de 175
Gedö, Andras 299, 300
George, R.T. 327
Germain, G. 99
Ghişe, D. 278
Giller, Herbert 51
Giscard d'Estaing, Valéry 176
Glucksmann, André 232, 238, 241, 242, 243, 278
Goebbels, Joseph 87
Godelier, M. 74
Godet, Fr. 71
Goethe, Johann Wolfgang 301
Goga, Octavian 140
Goldmann, L. 299
Gorz, André 106
Gramsci, Antonio 88, 89
Grasset, Bernard 181
Greely, Andrew M. 150
Gross Feliks, 154
Grünberg, L. 49
Guattari, Felix 225, 234
Guibert, Bernard 109
Guillemain, Bernard 143
Gurvitch, Georges 10, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276

H

Haas, Ernst B. 145
Habermas, J. 49, 279
Haeg, Al. 170
Hameedullal Beg, Mîrza 252
Hayek, Friedrich von 62
Hearst 178
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 46 232, 233, 234, 236, 242, 297, 301
Heidegger 66
Heisenberg, W. 323
Helm, Croom 145
Heraclit 275
Heraud, Guy 152
Herbert 10
Hills, Beverly 158
Hincker, Fr. 87
Hodges, Donald Clark 165
Horkheimer, M. 279, 296
Hume, David 66
Humphrey, John 255

I

Ianoşi, I. 266
Ionescu, Cristian 258

J

Jacon, François 96
Jacquard, Albert 96
Jambet, Christian 232, 239
Jankelevitch, V. 69
Joja, Athanase 274
Jouvenel, Bertrand de 311, 335
Julien, Claude 181, 312

K

Kafka, Franz 62, 67
Kahn, Jean François 315, 316
Kallós, N. 284
Kant, Immanuel 234, 247
Katz, H. 182
Kelsen, H. 165
Kendall, W. 165, 171
Kennedy, John Fitzgerald 191
Kennedy, Robert 191
Keynes, 51
Kissinger, Henry 170
Klenner, Hermann 256
Knopf, Alfred A. 145
Kolakowski, Laszek 61
Kothari, Rajni 145

L

Lacan, J. 232
Lacoue-Labarthe, Philippe 66, 72
Laffont, Robert 43, 184
Lancine, Sylla 153
Lardreau, Guy 232, 239
Laslo, Ervin 145
Laurent, Frédéric 113
Lecourt, D. 68
Lefebvre, H. 224
Legendre, Pierre 235
Lenin, Vladimir Ilici 46, 48, 52, 56, 233, 267, 275

Lepage, Henri 28
Lesquen, Henry de 317
Levi, Lucio 145, 155
Lévi-Strauss, Claude 237, 241, 287, 290
Lévy, Bernard-Henry 68, 232, 235, 240, 241, 242, 316
Lipset, Seymour Martin 165
Lorenz, Konrad 101, 102, 308
Lotreanu, N. 278, 282
Lörincz, Ladislau 258
Löwith, Karl 301
Lupaşcu, Ştefan 239
Luter King-junior, Martin 191
Lyotard, Jean-François 240

M

Maliţa, Mircea 203
Malraux, André 127
Mandel, Ernest 59
Mao Tzedun 233
Marchais, Georges 164, 231, 232
Marcuse, Herbert 10, 19, 59, 65, 111, 112, 189, 190, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 232, 266, 279, 280, 281, 299, 306
Marienstras, Elise 151
Marinescu, C. Gh. 6, 13, 189, 195, 197
Marinescu, Th. 166, 184
Marx, Karl 12, 31, 37, 41, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 56, 58, 61, 65, 71, 72, 79, 92, 172, 178, 194, 215, 225, 226, 227, 232, 233, 236, 237, 242, 243, 249, 261, 264, 271, 272, 283, 287, 288, 289, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 331
Maset, P. 227
Mattelard, Armand 68
Mattelard, Michele 68
Maurras, Ch. 84
Maximilian, C. 100, 101
Mazrui, Ali A. 156
Mendlovitz, Saul H. 145, 156
Merle, Marcel 148
Merleau-Ponty, Maurice 266
Merritt, Richard L. 249
Meynaud, Jean 185
Michel, Albin 310, 317
Michaux, B. 70
Millau 71
Mills, C.W. 106
Mitrany, David 145, 155
Moca, Gh. 172, 176
Monod, Jacques 237
Moreau, Alain 109
Mosca, G. 182, 189
Myrdal, Gunnar 59

N

Nathan, James A. 145
Neagu, Marin 164, 165
Nedelea, Marin 190
Némo, Philippe 68, 83, 84, 232, 234, 243, 244
Newton, Sir Isaac 285
Nietzsche, Friedrich 72, 76, 242
Nixon, Richard Milhous 167, 169, 190

O

Oedip 228
Oglesby, Carl 110
Oliver, James K. 145
Onimus, Jean 120, 121
Osborn, R. 227, 228

P

Pactet, Pierré 172, 175
Pajetta, Gian Carlo 164, 192
Palloix, Christian 143
Paret, Roger 148
Pareto, Vilfredo 182, 189
Parmenide 244
Pauwels, Louis 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 102, 103

Peccei, Aurelio 142
Périllier, Louis 142
Perroux, François 39, 143
Petras, James F. 313, 315
Pfister, Th. 81
Piaget, Jean 10, 101, 102
Platon 233
Podhoreth, Norman 16
Politzer, Georges 222, 223
Pompidou, Georges 176
Popovici, L. 284
Poulatzas, Nikos 70
Prisca, Nistor 258
Prometeu 138, 322
Protagoras 246

R

Ralea, Mihail 133
Ranney, A. 165, 171
Reagan, Ronald 168
Reich, Wilhelm 49, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 228
Revel, Jean-François 66, 143, 316
Ricoeur, P. 69, 215
Robertson, Martin 145
Robin, Jacques 145, 155
Roheim 222
Roman, Valter 333
Rougemont, Denis de 152
Roşca, D.D. 102
Rousseau, Jean-Jacques 235, 247
Rotschild, Emma 59
Roux, Jean 166

S

Saint Marc, Ph. 322, 323, 330, 331, 332
Sanabria, Jose 321 322
Sartre, Jean, Paul 10, 12, 16, 235, 262, 266, 321
Schaff, A. 333
Schmidt, Alfred 266
Schönberg, Arnold 62
Schorke, Carl E. 62, 63
Schumpeter, Iosef 10, 165
Sisif 331
Spinoza, Baruch 200, 243, 247
Sollers, Ph. 235
Sorokin, P. 10
Sperling, Richard W. 145, 151
Stirner, Max 232
Strauss, L. 10
Suarez, Mario 177
Sukovič, Mijat 252

T

Tănase, Al. 13, 278, 282, 294, 336
Tertulian, N. 279
Tillich, Paul 301
Tinbergen, Jean 39, 40
Tismăneanu, V. 49, 279
Todosia, Mihai 37
Tolstoi, Lev. 140
Toulmin 62
Touraine, Alain 127, 187
Toynbee, Arnold 327
Trăsnea, Ovidiu 166, 168, 171, 174, 181

V

Vaheigem, Raoul 224
Vernant, Jacques, 148
Vidil, Charles 98, 99
Vlachos, Georges C. 249
Vlad, Constantin 23, 171
Vraey, Michel de 187

W

Waddington, Conrad Hal 99
Weiller, Jean 143
Wesley, Critz George 96
Wilson, Edward O. 100, 101
Wittgenstein, Ludwig 62

Z

Zamfir, Cătălin 278, 282
Zăpîrţan, Liviu 181, 182, 188
Zima, P. 296, 297

SUMAR

Cuvînt înainte : C. Gh. Marinescu, Al. Tănase . . . 5

Unele caracteristici actuale ale confruntărilor ideologice în politologie 15
Constantin Vlad

Fenomene şi tendinţe actuale în viaţa şi gîndirea social-politică contemporană 35
Alecu Al. Floareş

Filozofia şi furia antifilozofică într-o lume în criză . 58
Pavel Apostol

Noua dreaptă şi teoria culturii 80
Ludwig Grünberg

Consideraţiuni asupra ideologiei politice a „Noii stîngi" . 104
Elena Zamfirescu

Confruntări de idei în problema raportului cultură-ideologie 118
Alexandru Tănase
Elena Gheorghe

Controverse privind rolul şi perspectivele naţiunii şi naţionalităţilor conlocuitoare 142
Elena Florea

Problematica democraţiei în cadrul confruntărilor ideologice contemporane 162
C. Gh. Marinescu

Grupul şi fenomenul de asumare în cercetarea şi creaţia ştiinţifico-tehnică 200
Ilie Dodea

Freudo-marxismul şi problemele „naturii umane" . . 214
Florin Druţă

„Noua filozofie" — expresie a regresului cugetării filosofice 230
T. Ghideanu
S. Mihai

Drepturile omului în confruntarea ideologică contemporană Adevărate şi false valori ale demnităţii umane . . 246
Victor Duculescu

George Gurvitch şi dialectica „nedogmatică" . . . 261
Petre Dumitrescu

Ideologie, umanism şi antiumanismul structuralist . . 277
Elena Puha

Limitele concepţiei „Şcolii de la Frankfurt" . . . 295
Gheorghe Botiş

Confruntări în problemele libertăţii umane . . . 307
Ion Florea

Civilizaţia industrială şi condiţia umană 320
M. Sărmăşanu
N. Stratone

Indice de nume 337